

La Règle d'Abraham



Revue semestrielle

N° 24

Décembre 2007

ARCHÈ

SOMMAIRE

MAX GIRAUD
Rencontre avec Khidr

*

PATRICK GEAY
Quel ésotérisme ?

*

PHILIPPE LEFEBVRE
Genèse 1 : Qui parle au commencement ?

*

Études critiques

*

Comptes rendus

La Règle d'Abraham

Millat Ibrâhîm

Revue semestrielle d'herméneutique

Principalement consacrée à l'étude des traditions ésotériques
issues des trois Révélations monothéistes

Les textes publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs

Directeur de la Rédaction
PATRICK GEAY

Secrétaire général
RICHARD LAMARCHE

RÉDACTION - SECRÉTARIAT
"La Tuilerie" - 51140 MUIZON (France)
Téléphone 03 26 02 97 07 / Télécopie 03 26 02 98 44
www.regle-abraham.com

ABONNEMENTS - ÉDITION - DIFFUSION
EDIDIT

4, rue Basfroi - 75011 PARIS
Tél./Fax 01 48 87 42 98
www.editionsarche.com

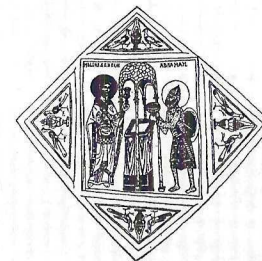
Prix du numéro : France 13 € ; Étranger 15 €.
Abonnement d'un an (2 nos) : France/Europe 24 €.
Autres pays : 26 €.
Abonnement de soutien : 46 €.

11^e année
La revue paraît en Juin et en Décembre

Secrétaire de Rédaction : STÉPHANIE LAMARCHE

Mise en pages : PCA

Impression : Imprimerie Ingraf s.r.l. - Milano



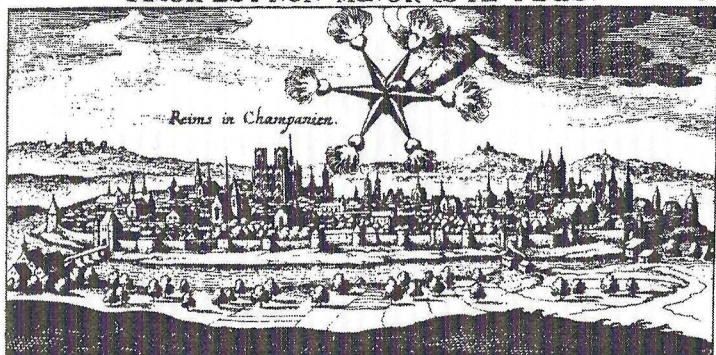
La Règle d'Abraham

N° 24

Décembre 2007

Sommaire

MAX GIRAUD	
Rencontre avec Khidr	3
PATRICK GEAY	
Quel ésotérisme ?	46
PHILIPPE LEFEBVRE	
Genèse 1 : Qui parle au commencement ?	54
Études critiques	59
Comptes rendus	64



Nūllūs in hoc ordo seruatūr, Amice, libello: Ultimus et primus sunt in amore pares.

In diesem Buch, freund, nimbs in acht,
Ist kein sonderlich Ordnung gemacht.

Du seist der Erst oder der Letzt,
In gleicher Lieb die mich ergetzt.

É D I T O R I A L

*I*l manquait dans notre langue une étude substantielle consacrée à Khidr, le maître des Afrads. C'est ici chose faite grâce au travail de Max Giraud, qui reprend une partie des éléments rassemblés par l'universitaire allemand Patrick Franke dans son livre considérable, paru en 2000.

Nous abordons ensuite, à partir de la thèse de J. Rousse-Lacordaire récemment publiée, la question délicate de l'ésotérisme chrétien.

Philippe Lefebvre termine ce numéro par une évocation de la manifestation du Verbe dans l'Ancien Testament.

À noter, la recension par notre éditeur d'un ouvrage important de M.K. Schuchard, dont on trouvera un article inédit dans notre prochain numéro de juin 2008.

P. GEAY

RENCONTRE AVEC KHIRD

Il y a quelques années, M. Patrick Franke a publié un ouvrage volumineux intitulé : *Begegnung mit Khidr*, c'est-à-dire *Rencontre avec Khidr*¹. Les lecteurs germanophones ont ainsi la chance d'avoir à leur disposition la plus grande partie des documents et références, provenant des différentes contrées du monde islamique, concernant le personnage mystérieux que la tradition nomme "Khidr", "Khadir" ou autres noms approchants. L'auteur montre qu'un travail effectué dans le cadre de l'enseignement supérieur, sérieux et mené dans une bonne intention, peut être très utile à la fois à des universitaires et à des lecteurs de mentalité traditionnelle². Vu l'intérêt incontestable de cette parution et l'absence, pour le moment, d'un équivalent en français, il nous a semblé profitable de ne pas nous restreindre à un bref compte rendu mais, au contraire, de restituer le maximum de renseignements contenus dans ce livre³.

Dans l'introduction (pp. 1-6), l'auteur, après nous avoir fait savoir qu'il se place dans le courant de la "nouvelle histoire", inaugurée par les travaux de Jacques le Goff, entre dans le vif du sujet en énumérant les différentes formes écrites et

1. Éditions Steiner, Stuttgart, 2000, 617 pages.

2. Il nous a affirmé qu'il avait bien à l'esprit ce double objectif en le rédigeant.

3. Afin de rendre la lecture de notre travail plus facile et agréable, nous nous abstenons, sauf si cela est nécessaire, de noter les références nombreuses et détaillées fournies ; nous nous contenterons de donner

sonores que peut prendre, dans d'autres langues, le mot arabe *Khidr* ou *Khadir*⁴ (Vert). En persan classique, on prononce comme en arabe classique "*Khadir*", mais dans le langage d'aujourd'hui on dit *Khezr*. En turc ottoman ce nom (écrit avec des caractères arabes sans voyelles) se prononce "*Hizir*", qui est écrit *Hizir* en turc moderne. En kurde yézidi, qui utilise l'arabe pour les publications, la lettre médiane passe de *dâd* en *dâl*. On trouve d'autres formes en Orient comme *Khijir* (Bengale), *Khidlir* (Malaisie), *Kilir* (Java), *Hilir* (en tamoul). Les divers dialectes produisent des usages très variés comme : *Chidher*, *al-Khoudher*, *Khodr*, *el-Jidr*, *Xezr*, *H'ezr*, *Khizar*, *Chiser*, *Hyzr*, *Kyzyr*, etc.⁵

les pages d'où nous avons tiré nos informations, ce qui permettra à ceux qui le désirent de consulter directement les sources exploitées par l'auteur. La plupart du temps, nous présenterons des résumés des thèmes abordés, mais il arrivera que, lors d'une citation textuelle, nous soyons amené à traduire intégralement un passage du livre. Nous pourrions, à cette occasion, proposer notre propre traduction de l'arabe, ce que nous indiquerons alors ; en l'absence de précision, on devra conclure que nous avons traduit à partir de l'allemand – dans ce dernier cas, par exemple, nous rendons : "Dieu", et non Allâh, quand M. Franke a écrit : *Gott*. Nous reprenons, d'une manière générale et dans la mesure du possible, le système de transcription du livre pour les langues autres que l'arabe ; pour cette dernière, nous adopterons une transcription simplifiée.

Ajoutons, pour terminer, qu'à part nos remarques placées en notes, nous reproduirons le plus fidèlement possible les informations apportées dans l'ouvrage, en rappelant que celles-ci proviennent de sources traditionnelles ; cela ne signifie pas que l'on ne puisse en trouver d'autres, ni que certains auteurs ne soient susceptibles d'apporter, sur certains points, des explications différentes et plus élevées à propos des nombreux problèmes soulevés par ces sources : le sujet mériterait des développements doctrinaux que nous n'entreprendrons pas ici. Il faut savoir aussi que M. Franke a, depuis la parution de son ouvrage, rassemblé d'autres données qu'il ajoutera lors d'une nouvelle édition.

4. Selon les textes ou les auteurs, il peut être accompagné ou non de l'article ; on trouve donc aussi *Al-Khidr* et *Al-Khadir* (Le Vert).

5. En peul, il apparaît sous le nom de Kaïdara, personnage d'un conte initiatique édité par Hampâté-Bâ (Paris, 1968).

Il semble que la légende de Khidr soit connue en Occident depuis le xv^e siècle. À la fin du xix^e siècle, des travaux ont étudié le chevauchement des légendes de Khidr avec celles de saint Georges et d'Élie (Syrie, Palestine), et d'autres figures plus anciennes comme Utnapishtim, Tammuz et Glaukos⁶. Depuis, les études sur le sujet se sont multipliées, faisant apparaître la légende de Khidr comme concentrant en un personnage unique des réseaux d'éléments traditionnels complexes, fort étendus dans le temps et l'espace.

6. Pour une vue générale de ces rapprochements et des rapports entre Khidr et certains personnages de la tradition de l'Inde, cf. A. K. Coomaraswamy : « *Khwājā Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art* », *Ars Islamica* I (1934), pp. 173-182, repris tel quel, sous forme de chapitre, dans le livre *What is civilization ?* La traduction française d'André Préau a été publiée dans les *Études Traditionnelles*, n^{os} 224-225, sous le titre : « *Khwājā Khadir et la Source de Vie* », « sans ajouter la suite, étant donné que ce n'est pas sur le côté "artistique" de la question qu'il y a lieu d'attirer plus spécialement l'attention » (lettre de René Guénon à l'auteur, 1^{er} juin 1938). Cette version contient un certain nombre de "suggestions", "remarques" et "modifications" proposées par Guénon dans sa lettre, afin qu'il n'y ait point de « désaccord avec l'orthodoxie islamique. » Elles ont toutes été acceptées le 20 Juin. Cette version française a été reprise dans *LRA*, n^o 3, avril 1997.

Nous rappellerons, après plusieurs auteurs, que c'est dans sa correspondance avec Coomaraswamy que René Guénon a indiqué, de façon subtile, quelles "relations" singulières il entretenait avec Kwājā Khadir – au Caire, « nous disons "Seyidnā El-Khidr" » (lettre du 5 novembre 1936) ». Ainsi, à propos des rapprochements mentionnés dans l'article précité, il affirme : « J'aurais beaucoup de choses à dire là-dessus, mais il est douteux que je les écrive jamais, car, en fait, ce sujet est de ceux qui me touchent un peu trop directement... » (*ibid.*). Plus tard, sollicitant Coomaraswamy afin qu'il accepte de donner son texte pour le n^o spécial des *Études Traditionnelles* de 1938 consacré à la tradition islamique, il signale : « Si cela était possible, j'en serais d'autant plus heureux que, de divers côtés, on réclame depuis longtemps déjà quelque chose sur ce sujet, mais que, pour bien des raisons, je préférerais qu'il soit traité par quelqu'un d'autre que moi... » (lettre du 6 février 1938).

Partie A :

“Rencontre avec Khidr”, thème et présentation

Sur quelques pages (pp. 7-15), l'auteur recense les principales références des récits islamiques au sujet de Khidr, et montre que sa “légende”⁷ est présente sur toute l'aire géographique de l'Islam. Le thème de la rencontre avec Khidr est d'ailleurs toujours vivant, puisque qu'il cite des exemples de contemporains qui en ont fait l'expérience. Cette rencontre comporte des éléments fondamentaux et des modalités secondaires qui sont variables. Khidr peut être vu par une, deux personnes, ou un groupe. Dans un même groupe il peut être vu et entendu par certains, et seulement entendu par d'autres qui ne le voient pas. Il est vu à découvert ou aperçu “discrètement”, par un entrebâillement de porte par exemple (p. 16). Son apparition est soudaine et engendre la peur et l'effroi chez le témoin de ce phénomène, qui est aussitôt rassuré par Khidr. Sa disparition est aussi soudaine que son apparition : le témoin a souvent l'impression que Khidr a pénétré dans la terre, qui s'est ouverte devant lui. Malgré tous ses efforts, il ne le trouve plus dès qu'il l'a perdu de vue (p. 17). Pour éviter les hommes qui le cherchent, il survient toujours à un autre endroit que celui où il s'est manifesté la dernière fois (p. 18). De nombreux récits montrent que la rencontre avec Khidr ne doit pas être “manquée”, et qu'une “ouverture” et une “disponibilité” intérieures spéciales sont nécessaires pour ne pas avoir de regrets ultérieurs⁸.

Lorsqu'il y a conversation entre Khidr et le témoin de sa manifestation, les salutations traditionnelles sont échangées ; si Khidr salue en premier, cela signifie que l'initiative de la rencontre vient de lui, comme c'est le cas pour les récits

7. Il s'agit plus exactement de “légendes” provenant généralement de la transmission régulière d'éléments traditionnels, d'ordre initiatique.

8. On pourrait faire à cet égard un rapprochement avec le cas de Perceval qui voit le Graal et ne pose pas la question.

concernant Ibn 'Arabî et al-Marrakûsî qui n'avaient pas d'intention particulière à son égard (p. 18). À l'occasion, le salut de Khidr peut comporter des bénédictions spécifiques s'ajoutant aux souhaits de la salutation traditionnelle, cette dernière pouvant être la seule communication de Khidr qui n'y ajoute rien d'autre. Il arrive aussi qu'il demande à son interlocuteur de transmettre ses salutations à un tiers absent plus important que le témoin présent (p. 19).

Rares sont les cas où Khidr dévoile immédiatement son identité par : « je suis Khidr » ; il se présente la plupart du temps comme un étranger, et ne jette le masque que dans la suite des événements (p. 20), voire lors d'une rencontre ultérieure. Ce dévoilement peut être la conséquence d'une demande du témoin ; il semble que Khidr soit “obligé” de se faire connaître lorsqu'il est questionné par certaines formules comme : « Au Nom d'Allâh... », « Par la Vérité de la Vérité... », « Par Celui qui t'a envoyé à moi... », « Par la Face d'Allâh... », etc. Il arrive que dans un groupe une ou plusieurs personnes reconnaissent Khidr à l'exclusion des autres (p. 21). Fréquemment l'identité du mystérieux étranger n'est découverte que juste avant ou juste après sa disparition ; il se peut même que le “visité” n'apprenne qu'ultérieurement, par un tiers, le nom de son visiteur (p. 21). Le doute peut subsister quant à l'identification définitive (p. 23). Lors de la bataille de Qâdisiyyah, par exemple, un mystérieux cavalier montant *al-Balqâ*, le cheval de Sa'd Abû Waqqâs – qui était en prison à ce moment-là –, effectua de périlleuses incursions dans les lignes perses. Les combattants dirent alors : « S'il est possible que Khidr prenne part à la guerre, alors nous pourrions croire que l'homme qui montait *al-Balqâ* était Khidr ! » (p. 24).

Dans la tradition islamique, Khidr passe généralement pour apporter santé, chance et bonne nouvelle sur ordre divin (p. 24). Il aide les êtres en détresse et les sauve à la dernière seconde d'une mort imminente, de soif ou de faim par exemple (p. 25). Dans les contes populaires⁹, il protège les enfants

9. René Guénon a précisé que les contes populaires sont « le fond même du véritable folklore entendu dans son sens le plus strict » (*É.T.*, 1949,

des machinations d'une belle-mère mal intentionnée. En Turquie, de nos jours encore, on raconte comment Khidr a sauvé des soldats lors de guerres récentes (p. 25). Cette particularité a donné naissance à des formules de protection populaires comme : « Ô Khidr ! Ô Khidr ! Viens sur nous comme une ondée salvatrice » ! Khidr peut offrir à la personne en difficulté un breuvage vivifiant comme, entre autres, du miel qui va lui redonner des forces (p. 26). Parfois il guérit au moyen d'un baume miraculeux les blessures occasionnées par les cornes d'animaux (p. 26). Souvent il prend en charge efficacement les gens qui souffrent de maladies chroniques. Son aide s'étend aussi aux bêtes ; c'est ainsi qu'on le voit remettre sur pied un cheval tombé pendant le combat en lui passant simplement la main sur le dos pendant la récitation d'une formule spéciale. Ailleurs il soigne un bœuf qui vient de se casser une patte (p. 27)¹⁰. Il est reconnu aussi comme un "consolateur" ; les gens qui le rencontrent sont remplis de joie et de béatitude (p. 27). Il survient comme un libérateur pour des personnes en difficulté extrême, comme les prisonniers à qui il redonne la liberté. Il propose à ceux qui l'ont aidé d'exaucer leurs vœux par des formules comme : « Maintenant souhaite ce que tu veux ! », ou « Fais un souhait, cela te sera accordé ! »

Selon une idée très répandue, Khidr est véritablement invisible (p. 28). Tha'labî le décrit comme « voilé aux regards » (*mahjûb 'an al-absâr*) ; on l'entend, mais on ne voit pas son corps. Le huitième Imâm shiite 'Alî Ridâ dit de lui : « Il vint à nous, et nous salua. Nous entendîmes sa voix mais ne vîmes pas sa personne » (p. 28). Cependant Ghazâlî, parlant de l'être qui est sous l'emprise de l'état spirituel (*wajd*), dit : « Il entend

p. 46) ; ils possèdent une « signification proprement symbolique », leur contenu ayant un « caractère véritablement "transcendant" » (*É.T.*, 1947, p. 90 ; ces deux citations sont reprises dans *Aperçus sur l'Ésotérisme islamique*, respectivement pp. 146 et 140 ; cf. aussi : « Le masque "populaire" », chap. 28 d'*Initiation et réalisation spirituelle*).

10. Sa fonction de sauvegarde est tellement connue, qu'à l'heure actuelle on trouve en Turquie des compagnies d'ambulances qui prennent des noms comme : « *Khidr service* » ou « *Khidr service rapide* » !

par la pureté du cœur la voix de celui qui appelle, et perçoit aussi avec ses yeux la forme de Khidr. Ainsi celui-ci prend-il forme corporelle pour les maîtres des cœurs sous l'aspect de différentes créatures » (p. 29). Celui qui le voit a toutes les chances d'être élevé spirituellement, car Khidr n'est qu'un serviteur et ne visite que celui que Dieu a voulu lui désigner. Le témoin d'une rencontre visuelle le doit souvent à son propre état ; dans une mosquée du Caire remplie de monde, par exemple, seules deux personnes ayant un état spirituel élevé le perçoivent à l'insu de tous les autres (p. 29). C'est donc un grand privilège de le voir (p. 30).

Khidr apparaît sous des aspects différents. En général, il se montre comme un vieil homme, à chevelure blanche et barbe blanche ou grise, qui peut s'appuyer sur un bâton ; mais fréquemment aussi on le voit comme un jeune homme. Ses cheveux sont parfois colorés au henné, et il lui arrive d'être coiffé d'un turban jaune (p. 30). Dans de nombreux récits il est décrit comme ayant une haute taille, une forte corpulence, de larges épaules, une large poitrine et de grands membres. Un tel s'aperçoit que son Shaykh, debout, ne dépasse pas la hauteur du nombril de Khidr ; un autre le décrit comme bouchant l'entrée d'une mosquée ; un autre encore voit sa tête toucher le plafond de sa chambre. Il laisse des traces de pas très espacées (p. 31). Une luminosité qui inspire le respect accompagne ses apparitions ; il ressemble à un "morceau de lune". Dans la nuit, il éclaire l'endroit où il se manifeste qui, dès son départ, retombe dans les ténèbres. Ce phénomène prouve qu'il n'habite pas ce monde. Dans d'autres légendes, au contraire, il reste anonyme tel un mendiant en haillons, ou vit longtemps dans la société des hommes sans être reconnu (p. 31). La croyance générale est que Khidr peut se matérialiser sous n'importe quelle forme : un enfant, une vieille femme, un oiseau ; un seul et même homme peut recevoir plusieurs fois sa visite, sans le reconnaître de prime abord (p. 32).

Sa faculté de différencier indéfiniment ses apparitions formelles pose la difficulté de son identification : quels sont les moyens sûrs de le reconnaître ? Les premiers d'entre eux sont

les dons miraculeux (*karâmât*) et l'intuition physiognomonique (*firâsa*) du croyant, celle dont le Prophète a dit : « Craignez la physiognomonie du croyant car il voit par la lumière de Dieu ! » (p. 32). La maturité et l'expérience spirituelles sont aussi un recours ; celui qui les possède aura plus de chance de l'identifier (p. 33). Cependant, des traditions apportent quelques renseignements précieux, d'ordre physique, qui peuvent éclairer un témoin. Ses pupilles bougent comme le fait le mercure. L'index de sa main est de même longueur que son majeur, et son pouce droit n'a pas d'os, ce qui permet de découvrir son secret lors de la salutation par poignée de main. Pour expliquer cette particularité, une légende raconte qu'à l'origine Khidr avait un anneau à ce doigt. Lorsque quelqu'un le pria de le lui donner « par la Volonté de Dieu ! », Khidr ne put refuser et essaya vainement de retirer l'anneau ; pour y arriver il se coupa le doigt et, à la place, poussa un morceau de chair sans os (p. 34).

Puisque la rencontre avec Khidr est une chance et une félicité, certains l'ont espérée avec ardeur toute leur vie. Des rois ont lancé leurs serviteurs à sa recherche pour le faire amener. Des disciples ont prié leur maître d'organiser une rencontre avec lui. Une question se pose : un être humain qui veut voir Khidr peut-il prendre l'initiative de la rencontre ? (p. 35). Il existe en effet tout un ensemble de rites qui, effectués souvent selon un cycle de quarante jours, favoriseraient cette rencontre, mais le résultat n'est pas garanti, et ces tentatives peuvent se solder par de cuisants échecs (pp. 35-37). Pour ceux qui veulent avoir un contact avec lui, reste la consolation, que Khidr est perpétuellement vivant et présent parmi nous ; il visite celui qui le mentionne car, dit-il, « Chaque fois que l'on mentionne mon nom, je suis là ». Certains affirment qu'il suffit de l'appeler trois fois par : « *Yâ Khidr !* », « *Ô Khidr !* », pour qu'il soit immédiatement présent. D'autres emploient la formule « *Khidr hayy !* », « *Khidr est vivant !* ». Sa présence effective, lorsqu'il est mentionné, exige qu'on le salue par des formules comme : « *'Alayka ashraf as-salâm, yâ Khidr al-akh-dar !* »¹¹, « Sur toi le plus noble salut, ô Khidr le vert ! », ou

11. Nous avons rétabli cette phrase en arabe classique.

par le salut traditionnel. Cette pratique est encore d'actualité dans le monde islamique (pp. 37-38).

Partie B : Éléments fondamentaux du culte de Khidr en Islam

Cette partie recense les sources de la vénération de Khidr en Islam, en incluant les légendes antéislamiques, l'histoire coranique de sa rencontre avec Moïse et en établissant les liens évidents de son culte avec d'autres prophètes et d'autres saints connus. Khidr y est envisagé aussi dans ses rapports avec les éléments naturels. Sont analysées aussi les modalités du culte qui lui est rendu.

Abû Hâtim as-Sijistânî (255/869) débute son *Kitâb al-Mu'ammârîn* en déclarant que Khidr a la plus grande longévité parmi les hommes, ce qu'il explique de la manière suivante : « Lorsque Adam fut près de mourir, il réunit ses fils et leur dit : "Mes fils, Dieu va bientôt faire descendre une punition pour les habitants de la terre. Ma dépouille doit être avec vous dans la grotte jusqu'à ce que vous partiez, ensuite vous devez m'emmener avec vous et m'enterrer en Syrie !" Sa dépouille resta avec eux, et lorsque Dieu envoya Noé, c'est ce dernier qui emporta la dépouille d'Adam. Dieu envoya alors le déluge sur la terre, et celle-ci fut submergée pendant longtemps. Lorsque Noé accosta sur la terre ferme à Babel, il recommanda à ses fils Sem, Japhet et Cham d'apporter la dépouille d'Adam à l'endroit que celui-ci avait indiqué et de l'enterrer. Mais ceux-ci objectèrent : "La terre est déserte et vide, et nous ne connaissons point le chemin ; laisse-nous attendre jusqu'à ce que les hommes soient en sécurité et se reproduisent, jusqu'à ce que les terres soient asséchées et se repeuplent". Alors Noé leur dit qu'Adam avait prié Dieu pour que celui qui l'enterrerait ait sa vie allongée jusqu'au Jour de la Résurrection. Khidr assumait en premier l'enterrement

d'Adam et Dieu fit ce qu'Il avait promis ; c'est ainsi que Khidr vit et survivra comme Dieu le veut » (p. 42).

Ce récit est comparé à la légende du "Trésor de la Caverne", d'origine syro-araméenne, où l'on voit Noé, à l'approche de sa mort, demander à son fils Sem et à Melchissédéc, qui l'avaient accompagné dans l'Arche, d'emporter la dépouille d'Adam au centre du monde pour l'y enterrer. Melchissédéc, qui avait été élu par Dieu parmi la descendance de Noé, devait rester à cet endroit, au service de la dépouille d'Adam. À la mort de Noé, Sem accomplit ce qu'on lui avait demandé : il partit avec Melchissédéc et le corps d'Adam et, dirigé par un ange, arriva au Golgotha qui est le centre du monde. À cet endroit, la terre s'ouvrit en forme de croix, et ils y déposèrent le corps d'Adam. Après que la terre se fut refermée, Sem dit à Melchissédéc : « Tu es le serviteur du Dieu suprême car Dieu t'a élu toi seul pour Le servir en ce lieu. Vis ici perpétuellement, et toute ta vie ne t'éloigne pas de cet endroit. Tu ne prendras pas femme, ne te couperas jamais les cheveux et ne verseras jamais le sang en ce lieu. Et vois ! L'ange du Seigneur descendra perpétuellement sur toi pour s'occuper de toi. »

Cette légende de Melchissédéc est reprise seulement par Abû Hâtîm as-Sijistânî, alors que ses suivants l'ont appliquée à Khidr (p. 44)¹². On identifie Melchissédéc et Khidr par un autre moyen. Bien que le premier soit le plus souvent considéré, en référence à saint Paul (*Épître aux Hébreux*, VII, 1-3) comme « sans généalogie », certains récits, comme "Le Trésor de la Caverne", lui en donne une : il serait fils de Mâlak, fils d'Arfakhsad, fils de Sem. On trouve aussi Melchissédéc fils de Peleg, fils d'Eber, fils de Salah, fils d'Arfakhsad, fils de Sem, généalogie proche de celle reconnue habituellement à Khidr par les sources islamiques, puisqu'il est fils de Malkân, fils de Fâlig, fils de Sâlih, fils d'Arfakhsad, fils de Sem. Malgré

12. Il ressort clairement de ces récits, que les deux personnages sont présentés comme les gardiens et transmetteurs d'un dépôt primordial symbolisé par les reliques d'Adam.

ces rapports, les traditions islamiques, dans leur ensemble, n'identifient pas directement les deux personnages, ce qui n'empêche pas quelques auteurs de le faire (p. 45).

La légende de la "Source de Vie" (pp. 45-52) est un thème universel intégré à l'Islam par l'intermédiaire de Khidr. Elle accompagne les différentes versions de l'épopée de l'Homme "aux deux Cornes", Dhû-l-Qarnaïn (cf. *Coran*, 18, 83-98), désignant l'Alexandre le Grand "mythique". Khidr l'accompagne comme commandant de l'avant-garde de son armée. Ils parviennent dans une région où coulent 360 sources et, parmi celles-ci, Khidr reconnaît la Source de Vie car, voulant y laver un poisson salé, celui-ci revient à la vie et s'enfuit. Khidr prend alors un bain dans cette source, boit de son eau et devient immortel. Il est parfois assimilé à Andreas¹³, le cuisinier d'Alexandre ; celui-ci échoue dans sa quête de l'immortalité, mais son cuisinier découvre la Source de Vie sans le vouloir, en boit, obtenant ainsi la longévité jusqu'au « Jour du Moment connu » (cf. *Coran*, 15, 38), et il ne dévoile à personne l'emplacement de cette source. Khidr et Alexandre sont parfois présentés comme cousins, descendants de Sem, fils de Noé ; Alexandre serait parti en quête de la Source de Vie après avoir étudié des écrits de ses ancêtres Noé et Idrîs (Hénoch). La Source de Vie que Dieu a mise sur terre jaillit directement du Paradis ; quiconque en boit reçoit les attributs des anges jusqu'au Jour de la Résurrection : il vit perpétuellement sans avoir ni faim ni soif. Dieu lui donne la maîtrise de l'air et il peut marcher sur l'eau. C'est donc un descendant de Noé qui en but et reçut de Dieu le don de longévité.

Selon une autre version de la légende, c'est avec une immense armée, et après beaucoup de pérégrinations à travers le monde, qu'Alexandre, pour découvrir cette Source, s'enfonça dans les ténèbres qui enveloppent la mystérieuse cité de *Jabalqâ*. Finalement il se sépara de Khidr qui

13. « *Andreas here is a distortion of the Idrîs...* », précise Guénon dans sa lettre du 1^{er} Juin 1938 ; cf. *LRA*, n° 3, p. 62 : « Andreas est ici une déformation de l'Idrîs du *Qur'ân* ».

commandait son avant-garde, et ils poursuivirent leur quête chacun de leur côté. Alors qu'Alexandre erra longtemps dans les ténèbres pleines de dangers, Khidr, après quelques jours, trouva un joyau lumineux qui l'amena à la Source de Vie coulant à la racine d'un arbre ; il s'y baigna et en but. Il entendit alors une voix lui annonçant qu'il avait obtenu la vie perpétuelle, la longévité. Retrouvant le camp d'Alexandre, il essaya en vain d'accompagner le roi à la source qui demeura introuvable. Dans cette version, on voit que le poisson a été remplacé par un joyau. Le cheval de Khidr lui est parfois associé dans la longévité (p. 49).

Nous avons vu plus haut que Khidr et Dhû-l-Qarnâin/Alexandre sont parfois présentés comme cousins¹⁴ ; on raconte aussi qu'ils sont nés dans des circonstances similaires. Leur père commun était le plus grand astrologue de son temps. Par l'observation du ciel, il aurait su qu'au moment du lever d'une certaine étoile, s'il s'unissait à sa femme, celle-ci mettrait au monde un fils qui obtiendrait la longévité. Pris d'une grande fatigue, il demanda à son épouse de le réveiller dès que l'astre apparaîtrait ; celle-ci s'endormit aussi, mais sa sœur, qui avait tout entendu, profita de l'occasion, s'unit au bon moment au mari et mit, plus tard, Khidr au monde. En se réveillant, l'astrologue s'aperçut que l'étoile, qu'il observait depuis quarante ans, s'était déjà déplacée dans un autre signe astrologique. Il apprit à sa femme, réveillée elle aussi, qu'une autre étoile allait se lever et que, s'il s'unissait à elle, ils obtiendraient un fils qui occuperait les deux "cornes" du soleil. Tout juste après l'astre apparut ; il s'unit à sa femme, et Alexandre fut ainsi conçu la même nuit que son cousin Khidr (pp. 48-49). Dhû-l-Qarnâin n'étant pas nécessairement identifié à Alexandre le Grand, on avance aussi qu'il est le mythique souverain Feridun qui aurait vécu au temps d'Abraham, ou encore un roi Himyarite légendaire (p. 51).

14. Plus exactement cousins par les femmes et frères par le père.

Des sources orales, remontant en particulier à Wahb b. Munabbih, reconnaissent en Khidr le prophète d'Israël Jérémie. D'autres avancent qu'il est le fils du roi 'Amîl b. Sâlih et de la princesse persane Lûba bt. Fâris, ou qu'il est de père perse et de mère rûm (byzantine). On explique qu'il s'est réfugié dans l'adoration, sur une île au milieu de la mer, pour fuir deux femmes que le roi son père lui imposait comme épouses. Un grand nombre de thèmes de la légende de Khidr, comme celui de l'abandon du pouvoir royal pour l'ascèse dans la solitude, le mettent en correspondance avec une autre figure spirituelle très connue : le Bouddha (p. 58)¹⁵.

D'une manière générale, les origines et la légende de Khidr sont très complexes, elles semblent résulter de l'accumulation de "couches" de données fort diverses dans le temps et l'espace, et qui concernent une fonction universelle identifiable dans chaque grande tradition¹⁶.

La sourate 18, « La Caverne », contient, entre autres, l'histoire des « gens de la Caverne », celle de Moïse et de son valet partis à la recherche du « serviteur d'entre Nos serviteurs » (verset 65), et celle de l'Homme « aux deux Cornes », conquérant du monde et constructeur du mur protégeant de Gog et Magog. Khidr a été identifié par la tradition comme étant le "serviteur de Dieu" rencontré par Moïse. Les orientalistes ont effectué des recherches pour relier ce récit à des mythes anciens. Parmi ces derniers, un épisode de l'épopée de Gilgamesh a été retenu, où le héros, en quête de la longévité, dans un pays lointain, à l'embouchure du "Courant", rencontre son ancêtre immortel Utanapishtim, installé là depuis le

15. Ce rapprochement peut sembler forcé, mais il permet de comprendre de manière positive certaines légendes brahmaniques qui paraissent, de prime abord, "restrictives" sur le Bouddha. Nous aurons peut-être l'occasion d'en dire plus à une autre occasion.

16. On pourrait comparer cette situation à des légendes comme celles du Graal, des Nibelungen – voire à certaines propres à la Franc-Maçonnerie –, où l'on a affaire à une sorte d'"empilement" de données d'origines diverses, organisées de manière plus ou moins inspirée selon les cas, autour de thèmes initiatiques riches dans leurs significations.

Déluge (p. 61). On relève aussi des ressemblances avec les légendes concernant Alexandre le Grand, Élie (pp. 62-63), le *daïmon* grec de la mer Glaukos (p. 93). Ces convergences ont amené certains orientalistes à dénigrer le Prophète, l'accusant d'avoir mal rapporté des légendes antiques mal entendues (p. 61)¹⁷. Les hadîths transmis par les premiers compagnons du Prophète, comme Ibn 'Abbâs, montrent que, dès le début de l'Islam, le serviteur rencontré par Moïse est déjà identifié à Khidr même si, à l'époque, cela n'allait pas de soi pour tout le monde (p. 67).

La question se pose de savoir ce qu'est devenu le valet accompagnant Moïse, Josué b. Nûn qui, dans l'histoire coranique, disparaît de la narration dès que son maître a rencontré Khidr (p. 68) : une tradition remontant à Ibn 'Abbâs explique qu'il a bu de l'eau d'immortalité, là où il a vu son poisson revivifié, que Dieu l'a pris, mis sur un bateau, et poussé sur la mer (p. 69). La question reste donc ouverte : ce valet est-il Khidr lui-même ou un autre personnage ?

Autre problème soulevé par les exégètes : le Moïse de la rencontre avec Khidr est-il le Moïse de la *Thorah* et des autres passages du Coran où il est Prophète, Envoyé de Dieu aux Fils d'Israël ? (pp. 70 et suivantes). La réponse est positive chez les plus connus d'entre eux. Ibn 'Arabî en veut pour preuve les analogies précises entre les épisodes bien connus de la vie de Moïse et les épreuves que celui-ci subit dans sa rencontre avec Khidr (p. 71). Des commentateurs proches ou lointains ont aussi transmis des traditions allant dans le même sens.

Dans la rencontre entre Moïse et Khidr, il y a une indication de l'épreuve suprême qui est de voir la Science et la Volonté divines dans ce qui semble être leur extrême opposé (p. 72). Le meurtre de l'enfant est typique de cette épreuve, par son apparence atroce ; elle se rattache à la question du

17. On se trouve là devant l'incompréhension "rationnaliste" du mythe, qui est incapable de saisir ce dernier dans son unité et sa diversité simultanées.

sacrifice rituel de l'enfant et du fils, comme dans le cas d'Abraham, sous un certain rapport¹⁸. Dans les deux cas, en effet, l'accomplissement de ce sacrifice – ou l'intention réelle de l'accomplir – est fondateur d'une lignée spirituelle et prophétique ; certaines traditions donnent une telle descendance aux deux parents du jeune homme tué par Khidr. Autre cas paradoxal : lorsque Shâdhilî arriva à Tunis, il trouva la famine chez ses habitants ; il acheta du pain qu'il distribuait aux gens. Plus tard, il rencontra Khidr à la mosquée de la Zaytûna, qui l'accusa d'avoir voulu être plus généreux que Dieu : « s'Il avait voulu, lui dit-il, Il les aurait rassasiés Lui-même ; Il sait mieux que toi ce qui est bien pour eux ! ».

Ce qui déclenche la quête de Khidr pour Moïse est le fait que celui-ci s'estime être le plus savant des hommes, ce en quoi Dieu le contredit et lui apprend l'existence d'un de Ses serviteurs qui est plus savant que lui (p. 75). Les deux sciences, celle de Moïse et celle de Khidr réunies, sont comparées, par ce dernier, à ce que peut contenir le bec d'un oiseau par rapport à l'océan de la Science divine (pp. 75-76)¹⁹. Selon une interprétation, la science de Moïse représente la science humaine, et celle de Khidr la science inspirée par Dieu directement, selon le passage coranique : « Et Nous lui avons enseigné une science de par Nous » (18, 65). En vertu de cette affirmation divine, Khidr est souvent qualifié de "savant" (p. 76), et c'est ainsi qu'il apparaît souvent dans le cadre de ses interventions ; pour cette même raison, il a pu être identifié (p. 76) au personnage, compagnon de Salomon, possédant la science nécessaire au transfert instantané du trône de la reine de Saba, en présence du grand Roi (*Coran*, 27, 40).

18. La qualité spirituelle des deux enfants n'est pas la même dans les deux histoires.

19. D'autres traditions avancent que le contenu du bec de l'oiseau est la science de Moïse, et l'océan la science de Khidr, ce qui identifie directement celle-ci à la Science divine. Ces explications n'épuisent pas le sujet, car la variété des points de vue pour envisager les rapports entre ces deux sciences est inépuisable.

La science surnaturelle de Khidr lui permet de résoudre des énigmes comme celle de l'étonnante pierre reçue par le "Possesseur des deux Cornes" à la porte du Paradis ; cette pierre, mise dans le plateau d'une balance, est plus lourde que mille pierres placées dans l'autre. Khidr, lui, place une pierre équivalente en grosseur en face de la pierre mystérieuse ; il réussit ainsi à équilibrer celle-ci en saupoudrant l'autre pierre d'un peu de poussière. L'explication venant ensuite montre que la pierre pesant plus lourd que toutes les autres réunies représente le "Possesseur des deux Cornes" lui-même, insatiable de conquêtes, et que la poussière annulant ce pouvoir est celle qui le recouvrira à sa mort.

On attribue à Khidr le pouvoir de déceler l'eau sous terre²⁰, et de parler toutes les langues (p. 77). C'est de l'eau paradisiaque bue à la Source de Vie que lui vient la science qui fait de lui l'enseignant par excellence (p. 78). La « Science de par Nous », typifiée par le cas de Khidr, a été intégrée à la terminologie du Soufisme (p. 79) : il s'agit d'une Science divine directe qui peut être octroyée à tout être par pur don et qui ne résulte pas de cause préalable²¹.

Le nom de Khidr, en arabe, est rapporté à la racine *Kh.D.R.* exprimant l'idée de "verdeur". Plusieurs explications sont données. Ce personnage serait habillé de vert. Sa mère lui aurait donné naissance sur un pré vert. Il se serait assis sur une *farwa* blanche qui serait aussitôt devenue verte, *farwa* pouvant aussi bien être compris comme une fourrure, comme de l'herbe ou toute plante desséchée ; cette particularité est logiquement associée au pouvoir divin de revivifier les morts (p. 81). Selon certains, elle accompagne Khidr où qu'il aille ;

20. Privilège attribué aussi à la huppe de Salomon.

21. La "Science donnée" doit être mise en relation avec la notion de *wajh khâss*, la "face ou essence propre", par laquelle tout être tient directement de Dieu. Cette doctrine, très importante au point de vue initiatique, a été l'objet de développements conséquents dans les écrits d'Ibn 'Arabi.

là où il s'assied, le bois ou l'herbe secs reverdissent ; en sa présence, un bâton mort donne des feuilles, les fleurs s'ouvrent, des fruits apparaissent, les semences lèvent, les rossignols se mettent à chanter (p. 82). La verdure est attachée à la vie et à l'eau, et le pouvoir de Khidr de revivifier la végétation morte lui vient aussi, comme sa science, de l'eau bue à la Source de Vie. Pour toutes ces raisons on fête Khidr, dans de nombreux pays musulmans, à une période où la végétation renaît. En Turquie, par exemple, on a choisi le 6 mai (23 avril du calendrier julien), par lequel débute l'été, qui se termine au jour dit de *Qâsim*²², le 7 novembre (26 octobre du calendrier julien) ; cette période serait déterminée par un calendrier ancien, partageant l'année en deux et prenant le cycle de visibilité et d'occultation des Pléiades comme référence (p. 84). Cependant, dans d'autres contrées, en Iran par exemple, Khidr est fêté le 20 février, jour retenu comme date de l'arrivée du printemps (p. 86). Ces dates sont choisies comme marquant le moment où Khidr visite les maisons des hommes ; à cette occasion un repas spécial est préparé sur lequel Khidr peut laisser sa trace. Le jour précédent la fête, des enfants entonnent des chants invitant Khidr à ramener la chaleur de l'été. Ailleurs, une sorte de carnaval est organisé où un jeune homme appelé *Kûsa*, "duvet de barbe", est institué roi pendant un court moment, puis chassé symboliquement. Toutes ces coutumes ramènent aux plantes, aux travaux des champs ou de la terre²³. C'est ainsi qu'au Tadjikistan Khidr est surnommé *Bâbâ-yi Dihqân*, "le Père Agriculteur"

22. Littéralement : "ce qui divise, scinde, partage".

23. C'est-à-dire aux "géorgiques". Le nom Georges ayant la même étymologie que ce dernier terme, il est intéressant de relever, dans le présent contexte, que ce saint et Khidr ont parfois été "identifiés", comme nous le verrons plus loin. Saint Georges, selon Guénon, est l'un de ceux qui ont « *a close spiritual affinity with al-Khadir* » (lettre à Coomaraswamy du 1^{er} Juin 1938 ; cf. *LRA*, n° 3, p. 62), cette « affinité spirituelle étroite » tenant, notamment, au fait qu'ils sont « considérés comme appartenant à un même Ciel (celui du Soleil) » (lettre de Guénon au même correspondant, 5 novembre 1936).

(p. 87). Dans la province du Fârs on croit d'ailleurs que Khidr cultive la terre avec un bœuf ; l'endroit où il apparaît donne une bonne récolte. Dans d'autres régions on trace autour d'un tas de céréales un trait sur le sol dans l'espoir que le veau de Khidr le touchera, apportant la bénédiction sur les semences (p. 88).

Khidr est fréquemment mis en relation avec l'eau, les lacs, les rivières, la mer. Dans de nombreuses apparitions il marche sur la mer ou un lac, sans que ses pieds soient mouillés ; il se peut même qu'il soit monté sur un cheval (p. 88). Une tradition dit que Moïse et son valet l'ont trouvé sur un tapis vert au milieu de la mer. On raconte qu'il a exploré les profondeurs de l'océan pour découvrir certains secrets. C'est sur une chaire de lumière qu'il visite l'entre-deux mondes (*barzakh*), considéré ici comme la limite entre la mer supérieure et la mer inférieure. C'est là que les animaux marins, qui ont instruction de l'écouter et lui obéir, lui présentent les esprits matin et soir (p. 89).

Selon une idée très répandue, Khidr fréquente ou habite les îles, et il est courant que certaines lui soient consacrées. Pour beaucoup, c'est dans une île que Moïse l'aurait rencontré en suivant une sorte de tunnel entre deux eaux, ou un passage à sec qu'aurait tracé derrière lui le poisson revivifié (p. 92). Il est souvent mis en scène dans des histoires de sauvetage de naufragés qu'il aide à retrouver la terre ferme, et l'on affirme même que c'est lui qui fait la toilette mortuaire de celui qui s'est malheureusement noyé. Cette relation entre Khidr et la mer est confirmée par l'édification sur les rivages de nombreux sanctuaires qui lui sont dédiés, particulièrement là où il y a des isthmes rappelant le lieu de « réunion des deux mers » cité dans le Coran (18, 60). Cet endroit étant souvent interprété comme celui où les eaux douces rencontrent les eaux salées, ces lieux sacrés peuvent se trouver à l'embouchure ou au delta des fleuves. Certains sanctuaires sont consacrés à Khidr en fonction de leur grand pouvoir de vivification ; c'est le cas de l'Indus, de l'Oxus, de l'Oronte, etc. (p. 100).

À l'opposé du monde des eaux, Khidr est parfois rencontré en plein désert, sous les traits d'un bédouin ; c'est là que de grands spirituels, comme Hamadânî ou Shâdhilî, ont bénéficié de lui, dans ces lieux réputés dangereux, qui prédisposent au contact avec le monde subtil et sont propices à l'illusion (p. 102).

La présence de Khidr ne se laisse cependant pas circonscrire à un endroit déterminé. Selon certaines traditions, Dieu lui a dit : « Habite les contrées désertes, les vallées et les mers ! » On affirme aussi que Khidr « traverse les terres, les continents, les mers, les plaines, les montagnes » ; il est perpétuellement en voyage, et il n'y a aucune contrée qui ne l'ait vu passer (pp. 102-103)²⁴. Ces voyages incessants font naître l'idée qu'il est des lieux où Khidr fait des haltes où il est susceptible d'apparaître à nouveau : ce sont les fameux sanctuaires qui lui sont réservés dans le monde²⁵, sous des noms comme "Station de Khidr le vivant" (*Maqâm al-Khidr al-hayy*), "Lieu de manifestation de Khidr" (*Mashhad al-Khidr*)²⁶.

24. Ce caractère erratique, ainsi que d'autres aspects, permettent de rapprocher Khidr de Tervagant, personnage mentionné dans plusieurs textes médiévaux, et dont le nom pourrait signifier, selon une étymologie : "celui qui vague (ou erre) sur la terre". C'est probablement en tenant compte de ce même caractère que Coomaraswamy avait écrit, dans la version originale de son article (p. 181), que « *Khadir belongs to the Wandering Jew type* », « Khadir appartient au type du Juif errant », passage que René Guénon proposa de supprimer. En effet, « cette phrase ne pourrait être conservée qu'à la condition d'être suivie de longues explications, car elle soulève une question "dangereuse" et qu'il est préférable d'éviter, surtout à cause du roman de Gustav Meyrink, *Le Visage Vert*, qui utilise cette assimilation d'un bout à l'autre, mais en la présentant d'une façon caricaturale, et dont l'inspiration est nettement "contre-initiatique" » (lettre du 1^{er} juin 1938).

25. L'auteur réserve quelques pages aux sanctuaires du Srî Lanka (pp. 230-233).

26. On voit, d'après ce que nous avons dit plus haut, qu'il y a des nuances sur la question de savoir si Khidr se manifeste ou non plusieurs fois au même endroit. Ce type d'affirmations apparemment contradictoires s'ajoutant, par exemple, à celui de la possibilité ou non de provoquer une rencontre avec Khidr, renforce le côté "insaisissable" du person-

Pour rencontrer Abû-l-Hassan ash-Shâdhilî, Khidr fit le voyage depuis la Chine jusqu'à Tunis en un très bref laps de temps. Des récits fort nombreux le montrent parcourant des distances extraordinaires en un instant ; les soufis rattachent ce prodige au pouvoir de "replier la terre" (*tayy al-'ard*), qui est l'apanage de certains saints, notamment manifesté par le compagnon de Salomon lorsqu'il transféra le trône de la Reine de Saba (p. 105 ; cf. *Coran*, 27, 38-43). Le mode de déplacement de Khidr est souvent "aérien" ; il marche sur la mer à pied sec, il vole entre ciel et terre, parfois à cheval, parfois sur un tapis ou sur un nuage (p. 105). Un léger courant d'air frais en pleine chaleur peut être la trace de son passage (p. 106). Il peut transférer son pouvoir de parcourir d'immenses distances en un clin d'œil à un autre homme qui ferme les yeux à un endroit, et les ouvre à nouveau dans une contrée très éloignée.

Khidr a un rapport spécifique à la prière rituelle : les gens qui le découvrent à l'improviste le trouvent souvent occupé à cette activité (p. 107). On raconte qu'il abrégé sa rencontre avec Moïse pour retourner prier (p. 108), et ceux qui ont la chance de prier avec lui comme imâm n'ont jamais accompli une aussi belle prière ! La végétation alentour en profite : elle reverdit et reste ainsi jusqu'à la fin du rite ; on dit que Dieu lui a promis que verdieraient tous les endroits touchés par son corps lors de la prière. Il a aussi un rôle de transmetteur de formules efficaces de prière libre (*du'a*). C'est ainsi que 'Alî Ibn abî-Tâlib a appris de lui une demande pour le pardon des péchés. L'heureux élu qui le rencontre lui demande souvent de prier pour lui afin de retenir la forme de sa demande (p. 110). Tel soufi obtint de lui une prière spéciale qui, dite après les prières légales de la journée, préserve la foi. D'autres ont reçu des formules permettant d'allonger la vie ou d'éloigner les maux.

nage. Pour résoudre ces contradictions il faut envisager, d'un côté les différentes modalités de manifestation de Khidr, d'un autre côté les différents modes de perception de celui qui le rencontre.

Khidr détient le Nom suprême de Dieu. Il l'a dispensé à certains saints directement. Le maniement des "Grands Noms" lui permet, par exemple, de faire descendre du ciel une "table approvisionnée"²⁷. Le Nom suprême, qui agit comme un "charme" divin, peut être reçu par un cœur vide de tout ce qui est autre que Dieu ; il est capable de ramener le mort à la vie (p. 113).

Khidr fréquente les mosquées ; il apparaît dans les plus grandes du monde islamique : à Damas, à Istanbul, au Caire, à Tunis. Certains endroits qui lui sont consacrés à l'intérieur de ces lieux de prière sont favorables pour y prier ou y faire des demandes. Des lieux réservés lui servent de résidence dans les grandes villes saintes : La Mecque, Médine, Jérusalem. C'est là qu'il accomplit, chaque vendredi la prière commune (p. 117) ; il y a été vu, ou entrevu, par de nombreuses autorités spirituelles de l'Islam au cours des siècles. Il est bien sûr présent au pèlerinage.

Dans une perspective eschatologique, il rencontre le Mahdî et Jésus tous les vendredis à la grande mosquée de la Mecque (p. 119). Très tôt, en effet, la tradition a donné à Khidr un rôle important dans les événements des derniers temps (p. 121). Un jour l'Envoyé d'Allâh raconta une longue histoire sur le *Dajjâl* ("le Grand menteur", l'Antéchrist). Il dit, entre autres : « Il viendra, et il lui sera interdit d'entrer dans le défilé de Médine. Il n'ira pas plus loin que certains terrains salsugineux qui bornent Médine. À ce moment-là sortira vers lui un homme qui est le meilleur des hommes – ou l'un des meilleurs – qui lui dira : "Je témoigne que tu es le Grand Menteur dont l'Envoyé de Dieu nous a parlé !" Le *Dajjâl* dira : "Avez-vous vu ? Si je tue celui-ci et que je le revivifie, est-ce que vous douterez de l'affaire ?" – "Non !" répondirent-ils. Il le tuera et le revivifiera. Au moment où il le revivifiera, [l'homme] lui dira : "Par Dieu ! Je n'ai jamais été aussi clairvoyant à ton sujet que maintenant !" Le *Dajjâl* essaiera de le

27. Ce qui le met en rapport avec Jésus (cf. *Coran*, 5, 112-115), où Allâh fait descendre une telle table pour Jésus et ses disciples.

tuer, mais il n'aura aucun pouvoir sur lui ». On dit que cet homme est Khidr. Une histoire semblable, concernant cette fois Élie et Hénoc, se trouve dans la littérature patristique chrétienne (p. 122) et dans la tradition juive mais, pour cette dernière, c'est le Messie fils de Joseph qui est mis en scène²⁸. Comme on le voit, par l'ensemble des données qui précèdent, Khidr a une fonction importante au début du cycle, lorsqu'on rattache sa légende à celle de Melchissédéc, et à sa fermeture lorsqu'il démasque l'Antéchrist.

Khidr, personnage antéislamique, est présenté comme ayant adopté extérieurement la forme rituelle de la dernière tradition révélée. Dès lors, il est légitime de se poser la question suivante : a-t-il eu une influence dans la formation de l'Islam naissant en général, et du vivant du Prophète en particulier ? Le Coran et le hadîth ne relatent pas de rencontre entre eux. C'est dans les cercles soufis et selon certaines sources shiïtes, qu'un tel événement est rapporté (pp. 124-125). C'est Khidr lui-même qui révèle à tel ascète qu'il a rencontré le Prophète. À un soufi persan, il apprend qu'il était présent à l'expédition de Tabûk. Il apporte, dans ces circonstances, son soutien entier au Prophète qu'il considère comme un frère. Le Prophète lui-même aurait attesté cette fraternité (p. 125). L'idée ésotérique de "Lumière muhammadienne" (*Nûr muhammadi*), émanée directement de la Lumière divine, et d'où sont sorties toutes les choses créées, est attribuée parfois au grand saint Sahl at-Tustârî ; mais cette doctrine, importante pour comprendre la réalité profonde du Prophète, lui aurait été transmise par Khidr. Le fait que, pour certains, le nom réel de Khidr soit Ahmad, nom paradisiaque du Prophète, confirme son affinité avec la réalité profonde de celui que Jésus annonce dans le Coran (61, 6) sous ce nom.

Des traditions, dont l'origine remontrait aux Compagnons du Prophète, font état d'interventions de Khidr, juste après la

mort du Prophète, afin d'aider la communauté musulmane (p. 126), pour laquelle il joue souvent le rôle de bouclier ; cette assistance se perpétue au cours du cycle et revêt un aspect universel. Khidr, par exemple, se rend chaque nuit auprès du mur construit par le "Possesseur des deux Cornes", pour réparer les brèches occasionnées par les hordes de Gog et Magog qui finiront par déferler sur le monde pour le ruiner à la fin des temps (p. 127). Il intervient notamment lors d'événements historiques importants pour l'expansion et la sauvegarde de l'Islam (p. 128) : il est présent et actif lors de certaines batailles décisives ; il fréquente les *Ribât*, ces forteresses frontalières défendant le territoire du "*Dâr al-Islâm*". Il est à l'origine de la conversion de personnages dont le rôle historique sera très important pour la communauté islamique. Son action se fait sentir jusque dans le monde contemporain (pp. 130-131).

Khidr, dans ses manifestations, est parfois accompagné par des anges. Un hadîth prophétique transmis par 'Alî raconte : « Chaque jour de 'Arafa, Gabriel, Michel, Isrâfil et Khidr se réunissent. Gabriel dit alors : "Ce que Allâh veut (est excellent) ! Pas de force si ce n'est par Allâh !" Michael lui répond : "Ce que Allâh veut (est excellent) ! Toute grâce vient d'Allâh !" Isrâfil répond aux deux : "Ce que Allâh veut (est excellent) ! Tout bien se tient dans la Main d'Allâh !" Finalement Khidr déclare : "Ce que Allâh veut (est excellent) ! Seul Allâh détourne le mal !" Ensuite ils se séparent et se donnent rendez-vous pour le même jour de l'année suivante ». Des traditions très célèbres, mais non reconnues unanimement, mettent en relation ces quatre formules avec diverses protections, comme la préservation des maux venant des quatre directions de l'espace²⁹, la défense contre le dommage, l'ennemi, le criminel et l'envieux (p. 132), ou le secours contre les effets dangereux des éléments naturels. Des textes affirment que

28. Il doit être distingué du Messie fils de David.

29. Gabriel, Michel, Isrâfil et Khidr couvrent respectivement l'avant, la droite, la gauche et l'arrière.

Khidr a été élevé par des anges, et que ceux-ci l'aident dans ses déplacements (p. 132). Complémentairement, il s'oppose aux entreprises de Satan ou d'Iblîs et les annihile. C'est ainsi que 'Alî aurait entendu deux voix lorsqu'il eut l'intention de laver la dépouille du Prophète : la première, celle de Satan, voulut l'en empêcher ; la seconde, celle de Khidr, lui confirma qu'il fallait accomplir les lavements rituels institués par le Prophète lui-même (p. 133). Une voix céleste conseilla à Moïse et Josué de quitter une route qui menait en réalité au trône de Satan pour prendre celle qui conduisait à Khidr. La présence de ce dernier dans une ville chasse Satan de celle-ci et protège aussi contre les nuisances des Djinns (pp. 133-134).

Selon une conception répandue en Islam, il y a, avec Khidr, trois Prophètes, Idrîs (Hénoch), Ilyâs (Élie) et 'Îsâ (Jésus) qui demeurent vivants jusqu'à la fin des temps. Un hadîth, maintes fois cité, dit : « Khidr et Ilyâs restent vivants sur terre tant que le Coran y demeure. Quand le Coran sera enlevé, ils mourront ». On dit aussi qu'ils resteront vivants sur terre jusqu'au premier cri de la Résurrection (p. 136). Alors qu'Idrîs et 'Îsâ sont vivants "au ciel", Ilyâs et Khidr se partagent la terre (p. 140). Khidr est le plus souvent présenté comme s'occupant de la mer et Ilyâs de la terre, mais il y a parfois échange d'attributions ; les stations respectives qui leur sont dévolues ne le sont donc qu'en vertu d'une prédominance³⁰. C'est le cas encore lorsqu'on entre dans le détail ; pour certains, Khidr est dans les montagnes de l'ouest, et Ilyâs dans celles de l'est ; pour d'autres, ce dernier est dans les déserts, alors que Khidr est dans les jardins et prairies. On dit aussi que Khidr traverse les airs et Ilyâs les mers (pp. 140-144).

Khidr et Ilyâs se rencontrent chaque année au pèlerinage et font les circumambulations autour de la Ka'bah. Nul ne

30. Sur cette question d'échanges d'attributs entre les quatre Prophètes vivants, cf. Michel Vâlsan, « Les derniers hauts grades de l'Écossisme et la réalisation descendante », *Études Traditionnelles*, n° 308, p. 168.



Khidr et Ilyâs à la Source de Vie (d'après le Ms. 226, Chester Beatty Library, Dublin)

les reconnaît sauf celui à qui ils choisissent de se manifester, comme ce fut le cas pour Sahl at-Tustarî (p. 144). Ils se retrouvent aussi, comme nous l'avons mentionné plus haut, à 'Arafât, le jour de 'Arafah, à la Mosquée *al-Khayf* à Minâ ainsi que dans la vallée de Minâ. Ils boivent ensemble de l'eau de Zemzem, une seule fois qui suffit pour étancher leur soif jusqu'à l'année suivante (p. 144). Lors des rites du pèlerinage, ils se rasent mutuellement la tête. On leur attribue aussi, à tous deux, la prière des anges que nous avons signalée auparavant et qui, récitée par le croyant matin et soir, protège contre Satan, le sultan, le serpent et le scorpion (p. 145). Ils font le jeûne de Ramadan à Jérusalem et ils se retrouvent après la prière du *'asr* (du milieu de l'après-midi), notamment sur l'esplanade du Temple. Certaines régions ont leur lieu de rencontre des deux prophètes à date fixe, événement qui est fêté comme il se doit (p. 147). Ces rendez-vous entrent dans le cadre du symbolisme des rénovations et préservations cycliques lorsque Khidr et Ilyâs s'entraident, par exemple, pour défendre et réparer le mur protégeant de Gog et Magog ; ils en éloignent les assaillants par des cris et le restaurent miraculeusement en passant uniquement la main sur les endroits dégradés (p. 148).

Ilyâs compte aussi parmi ceux qui ont bu à la Source de Vie³¹, parfois en même temps que Khidr ; la proximité entre les deux personnages fait que le second est souvent identifié au prophète Élisée de la Bible (p. 152). Le nom de ce dernier, en arabe *Alyasa'*, lu et interprété comme *al-yasa'*, est compris comme signifiant une vaste capacité sur le plan de la science (p. 153). Enfin, plusieurs légendes font de Khidr et Ilyâs une seule entité qui fut par ailleurs identifiée à saint Georges par l'empereur byzantin Jean VI (mort en 1383).

31. Il existe des miniatures représentant cette scène.

Partie C : Khidr et le monde des "Amis de Dieu"³²

Très tôt la figure de Khidr a été associée au Soufisme, tant sous le rapport de sa présentation extérieure que sous celui de sa science intérieure. De nombreux auteurs le considèrent comme typifiant la *wilâya*, la sainteté ; le *walî* (plur. *awliyâ'*), l'"ami de Dieu" étant, selon un des sens de la racine *w.l.y.*, "celui qui bénéficie d'une protection spéciale" (p. 175), "celui dont les affaires sont dirigées et prises en charge par Dieu". Plusieurs versets coraniques affirment l'existence et l'excellence des Amis de Dieu. Le plus connu (10, 63) dit : « Vraiment, les Amis de Dieu, pas de crainte sur eux et ils ne sont pas affligés ! »³³. Khidr est donc la figuration du saint ; il est même décrit comme "le chef, le directeur (*naqîb*) des saints", "l'enseigne, le drapeau (*'alam*) des saints", "l'imâm des saints et des vertueux". Khidr est informé sur tous les Amis de Dieu (p. 176) : lorsqu'il les rencontre, il les appelle par leurs noms (p. 176). Il est chargé de ramener le cœur des saints à Dieu lorsqu'ils s'en sont éloignés ; pour cela, il parcourt le monde

32. Plusieurs auteurs ont justement fait le rapprochement entre la fonction "khidrique" et celle de l'Ami de Dieu de l'Oberland, le mystérieux maître spirituel qui inspira les Amis de Dieu de l'Île verte de Strasbourg, et dont on a prétendu qu'il fut à l'origine de la conversion de Tauler, disciple de Maître Eckhart.

33. Notre traduction littéraire restitue ces affirmations au présent alors que beaucoup d'auteurs traduisent, à la suite de nombreuses interprétations traditionnelles exotériques : « ... et ils ne *seront* pas affligés », considérant qu'il est fait allusion ici au Jour de la Résurrection. La forme verbale employée en l'occurrence peut, en effet se comprendre aussi bien au présent qu'au futur ; cependant, lorsqu'on veut signifier précisément ce dernier, on peut accompagner le verbe conjugué d'une préposition ou d'une particule absente ici. Le présent permet donc de montrer que la réalisation, en cette vie, de la *wilâya* met, en quelque sorte, le *walî* qui a goûté la mort initiatique à l'abri du Jugement dernier, ce qui est conforme à l'énoncé de certaines traditions prophétiques promettant à plusieurs saints l'entrée au Paradis sans jugement préalable.

pour leur rendre visite (p. 177). Ce rapport entre Khidr et les saints a très tôt été établi, en particulier par Tirmîdhî (m. 300/910). Ibn 'Atâ' Allâh considère aussi que Khidr enseigne l'esprit de tous les *awliyâ'*. Son désir de tous les connaître est une conséquence de sa longévité.

Les actes de Khidr décrits dans la sourate 18 sont les preuves de l'existence des prodiges (*karamât*) des saints. Un mur écroulé, de dimensions gigantesques, comme celui attaqué par Gog et Magog, est relevé d'un simple geste de la main. Des traditions affirment d'ailleurs que si Moïse avait été patient avec Khidr, celui-ci aurait produit mille miracles. Lors de la troisième rencontre d'Ibn 'Arabî avec lui, Khidr accomplit une prière sur son tapis dans les airs pour prouver l'existence des miracles à un compagnon incrédule (pp. 178-179). Jâmî rapporte cette parole d'Ibn 'Arabî concernant Khidr : « De lui j'ai vu trois choses brisant les lois naturelles habituelles : je l'ai vu marcher sur la mer, contracter la terre, et prier dans l'air » (p. 180). La rencontre avec Khidr est à elle seule un miracle ; beaucoup estiment que c'est un signe de sainteté pour celui qui en bénéficie. Quelques maîtres soufis eurent la chance de le voir fréquemment, au point que s'établit avec lui une fraternité réciproquement reconnue ; d'autres vécurent ce lien avec lui comme celui de père à fils (pp. 182-183). On considère généralement que les connaisseurs accomplis le voient à l'état de veille, alors que les novices le perçoivent en rêve (p. 183). Certaines dispositions extérieures et intérieures sont requises pour que la rencontre soit possible, comme le respect de la tradition prophétique, le détachement du monde, l'absence dans le cœur de tout ressentiment, jalousie, arrogance envers quelque musulman que ce soit. Des auteurs ont précisé les vertus favorisant cette rencontre. Khidr apparaît finalement comme un modèle que le soufi doit imiter (p. 184). Tout comme la piété populaire dispose de "recettes" susceptibles de favoriser une rencontre avec Khidr, le Soufisme propose pour le même but des "techniques" spirituelles, fondées sur des rites complexes et contraignants (p. 185).

Khidr et Ilyâs se rejoignent et, ensemble, se rendent au chevet des saints mourants afin de prier pour eux. Khidr est présent lorsque les maîtres donnent leur enseignement (p. 187) ; c'est ainsi qu'il fréquentait les cercles de Jalâd ad-Dîn Rûmî et de 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Si, dans la plupart des cas, c'est lui qui instruit les hommes et les maîtres, il arrive que ce soit le contraire : c'est ainsi qu'on le voit échanger des informations avec Tirmidhî, ou recevoir la science d'autres saints (p. 189).

Khidr typifie le retrait du monde et la confiance en Dieu. De grands soufis prirent exemple sur lui, comme Ibrâhîm Ibn Adham qui était roi de Balkh avant de se retirer du monde ; il renonça à tout après avoir rencontré Khidr dans son palais (p. 191). Nombreux sont les cas où Khidr fait le nécessaire pour que le futur saint laisse toute fonction et se retire dans la solitude comme ermite, mais on estime aussi, comme nous l'avons dit plus haut, que c'est le retrait du monde, par la retraite cellulaire en particulier, qui est nécessaire pour espérer une rencontre avec lui. Dans son cas, cette retraite est indiquée subtilement par une tradition de Bukhârî qui le décrit comme *musajjan bi-thawbin*, littéralement "recouvert par un vêtement", avec cette nuance que le premier mot provient du verbe *sajjâ* qui renvoie plus particulièrement à l'idée "d'envelopper le mort d'un linceul" (p. 192). On voit Khidr s'adresser à un mort en ces termes : « Heureux sois-tu, ô habitant de la tombe, si tu n'es pas chef militaire, trésorier, scribe ou policier ! ». Cependant, dans le Soufisme plus tardif, on constate que, dans ses interventions, Khidr justifie l'importance des fonctions sociales, à condition que ceux qui en sont chargés en profitent pour aider les faibles et les pauvres (pp. 193-196). La voie de Khidr est souvent conçue par les spirituels comme celle du *tawakkul*, la confiance totale en Dieu. Shihâb ad-Dîn Suhrawardî a déclaré : « Si tu pars en quête de cette Source de Vie, enfile aussitôt les chaussures (de marche) de Khidr, et avance sur la voie de la confiance en Dieu ». Cette confiance est comprise à plusieurs degrés,

qui vont de l'extérieur vers l'intérieur ; son absence peut être considérée comme un associationnisme caché (pp. 196-197).

En dehors du fait que Khidr est la preuve de la réalité des miracles des saints, les soufis insistent sur la possibilité qu'il représente d'obtenir le dévoilement des choses cachées et l'inspiration directe, *ilhâm*, exprimée par l'expression coranique (18, 65) : « la Science de chez Nous » (*al-'Ilm al-ladunnî*). À cette occasion, une distinction est faite entre l'inspiration prophétique (*wahy*) et l'inspiration du saint (*ilhâm*), qui est identifiée à la "science *ladunnienne*" (p. 199). Cette dernière est non-spéculative et donnée directement à celui qui a su se mettre dans les dispositions pour la recevoir. C'est le sujet d'une lettre d'Ibn 'Arabî adressée au grand exégète Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (p. 200)³⁴.

Khidr est souvent mis en rapport avec des saints qui remplissent des fonctions hiérarchisées entre Dieu et les hommes (pp. 201-204). Généralement leur nombre est fixe dans chaque catégorie et, dès que l'un meurt, il est remplacé ; lorsque Dieu voudra faire périr le monde, Il ne les remplacera pas. Le comportement de Khidr et certaines de ses caractéristiques (la bilocation particulièrement) font qu'on le distingue difficilement des *Abdâl* (sing : *Badal*), les "Substituts"³⁵, dont le nombre varie selon les sources traditionnelles. Lors de certaines rencontres spirituelles, on hésite souvent à identifier le visiteur : est-ce un *Badal* ou est-ce Khidr (p. 201) ? Celui-ci est d'ailleurs présenté comme le chef des *Abdâl*, et on le voit annoncer à Sahl at-Tustarî qu'il lui a donné la place de *Badal* de Dhû-l-Nûn al-Misrî qui vient de mourir (p. 202). Les relations entre Khidr et le Pôle (*al-Qutb*) sont complexes ; parfois le premier est conçu comme complémentaire du second, son égal ou supérieur en science divine, l'un et l'autre s'enrichissant mutuellement dans la connaissance de Dieu ; d'autres

fois les deux fonctions sont purement et simplement identifiées, comme c'est le cas chez 'Abd-al-Karîm al-Jîlî qui nomme Khidr *al-Qutb al-fard al-jâmi'*, "le Pôle singulier totalisateur". Il arrive souvent que Khidr, qui joue ici le rôle d'intermédiaire, confirme à un spirituel qu'il est devenu le Pôle de son temps. 'Alâ ad-Dawla as-Simnânî précise les relations entre Khidr, le Pôle et les *Abdâl* de la manière suivante : Khidr et les *Abdâl*, qui sont ses fidèles, comme le sont les enfants pour leurs parents, ont une fréquentation régulière du Pôle. Mais celui-ci n'est pas leur maître suprême, car Khidr, le Pôle et les *Abdâl* servent tous ensemble Ilyâs, le Maître par excellence³⁶. C'est une conception où la relation Ilyâs-Khidr ressemble à celle Élie-Élisée de la Bible ; dans ce dernier cas, rappelons que c'est Élie qui a l'autorité suprême (p. 123).

Chez Ibn 'Arabî (pp. 204-205)³⁷, la description de la hiérarchie sainte est développée dans une riche cosmologie bâtie sur l'affirmation des quatre prophètes perpétuellement vivants au centre du monde. Au sommet spirituel de l'humanité, il y a les Envoyés, puis les Prophètes, ensuite les Saints, et enfin les Croyants. Ces quatre catégories sont les piliers, les soutiens de la maison du genre humain. Jamais l'humanité ne se trouve sans un Envoyé vivant qui occupe la fonction de Pôle car, après la mort de Muhammad, Dieu a laissé trois Envoyés subsistant ici-bas perpétuellement. L'un est Idrîs, que Dieu a élevé au quatrième ciel, et les deux autres sont Ilyâs et 'Îsâ (Jésus). Selon Ibn 'Arabî : « En ce qui concerne Khidr, qui est le quatrième, il y a controverse chez les autres sur sa qualité d'Envoyé ; chez nous, non ». L'un de ces quatre, qui vivront en ce monde jusqu'au Jour de la Résurrection, est le Pôle, « le lieu du monde sur lequel repose le regard du

34. Cf. *Épître adressée à l'Imâm Fakhr ad-Dîn ar-Râzî*, trad. Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, n°s 366-367.

35. Cf. Ibn 'Arabî, *La Parure des Abdâl*, trad. Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, n°s 286-287, rééd., Archè/Édit. de l'Œuvre, 1992.

36. Notre résumé de la doctrine de Simnânî comporte une légère différence avec le texte du livre, M. Franke nous ayant aimablement signalé la modification à apporter.

37. La plus grande partie des renseignements donnés ici sont repris de Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986.

Vrai » ; deux autres sont les *Imâms*, et les quatre ensemble sont les Piliers (*Awtâd*). Ce dernier nom leur vient du fait que par l'un d'entre eux Dieu préserve la Foi, par un autre la Sainteté, par un autre encore la Prophétie et par le dernier la fonction d'Envoyé. Par tous Il préserve la Religion pure, al-*Hanifiyya*, représentée par l'Islam. De certains textes d'Ibn 'Arabî, il ressort qu'Idrîs est le Pôle qui, au ciel du soleil, occupe la position centrale parmi les sept planètes. 'Isâ et Ilyâs sont les deux Imâms, et Khidr le quatrième Pilier (*Wata'd*). Autre point important, chacune de ces fonctions pérennes est représentée dans le monde physique par une personne qui est son substitut. Cette hiérarchie est complétée par les *Abdâl* et par d'autres catégories fonctionnelles de saints dont la description s'est imposée à partir des écrits d'Ibn 'Arabî.

Des auteurs plus tardifs ont précisé les tâches de Khidr et le font intervenir, nous l'avons vu, dans la mise en place du nouveau Pôle après la mort de son prédécesseur. À l'inverse, lorsque le substitut de Khidr parmi les saints meurt, le "Grand Secours", le Pôle suprême prie dans le *Hijr* d'Ismaël, sous la gouttière de la Ka'bah ; alors, une feuille verte sur laquelle est inscrit le nom du "Khidr de l'époque" tombe sur lui. Cette théorie du "Khidr de l'époque" a été nuancée par certains soufis, comme Ibn 'Atâ' Allâh, lorsqu'elle tend à affirmer que Khidr n'est que la référence à un état et que le personnage correspondant n'est pas le serviteur de Dieu rencontré par Moïse dans le Coran (p. 207). Dans cette perspective, il est avancé que les tenants des catégories spirituelles, comme les *Afrâd* (les Singuliers), les *Aqtâb* (les Pôles), les *Abdâl* (les Substituts), etc. rivalisent pour obtenir le rang de Khidr sans qu'aucun n'y parvienne (p. 207).

Selon la conception des fonctions cosmologiques de 'Abd al-Karîm al-Jîlî, Khidr est le roi des hommes du monde caché (*rijâl al-ghayb*), répartis en six classes ; ils habitent l'extrême nord du monde, région où aucun pécheur n'a pu pénétrer (p. 207). C'est la meilleure des sept terres, la Terre des âmes (*Ard an-nufûs*) que Dieu a créée plus blanche que le lait et

plus suave que le musc ; c'est là que coule la Source de Vie. Cet endroit est décrit comme une immense ville habitée par les êtres les plus savants dans la Science de Dieu, chacun n'ayant pas conscience de l'existence des autres, car ils ne connaissent que leur roi qui est Khidr. Cette conception de Khidr se retrouve en Asie centrale et en Anatolie (p. 208). On lie parfois aussi Khidr à une assemblée de saints appelée "Groupe des Quarante", qu'il rencontre régulièrement dans des endroits consacrés que les légendes locales situent tantôt à Damas, tantôt à Istanbul ou ailleurs.

Avec l'influence des œuvres d'Ibn 'Arabî dans les milieux soufis, notamment en Turquie, Perse et Inde, s'installe une interprétation de la personne de Khidr qui concerne, d'une part, ses relations avec d'autres personnages, comme Moïse et Élie, s'appuyant sur des sources traditionnelles qui rapportent que Khidr a dit : « Ô Moïse, j'ai une science de la Science que Dieu m'a enseignée et que tu ne connais pas, et tu as une science de la Science que Dieu t'a enseignée et que je ne connais pas » ; et, d'autre part, sa science spécifique (p. 209). L'interprétation soufie en conclut que la religion, ou la connaissance religieuse, se divise en deux sphères, deux aspects : l'un "khidrique", l'autre "mosaïque". Moïse représente, par exemple, la science extérieure et livresque, et Khidr la science intérieure du cœur. C'est notamment l'avis d'Abû Tâlib al-Makkî et des Frères de la Pureté (*Ikhwân as-Safâ*) pour qui Moïse typifie la connaissance de la Loi, alors que Khidr typifie la connaissance ésotérique (p. 210)³⁸. Dans son

38. Chez René Guénon, cette distinction est celle « de l'exotérisme et de l'ésotérisme », dont on peut exprimer les rapports « sous une forme symbolique » en disant que la loi religieuse (*shariyah*) correspond à « l'enveloppe ou l'écorce (*el-qishr*) », au « "corps" (*el-jism*) », et la connaissance ésotérique et initiatique, ou « connaissance pure » (*haqiqah*), au « noyau (*el-lobb*) », à la « "moelle" (*el-mukh*) ». « Ce dont il s'agit, sous quelque désignation que ce soit, c'est toujours l'"extérieur" (*ez-zâher*) et l'"intérieur" (*el-bâten*), c'est-à-dire l'apparent et le caché ». Il faisait toutefois remarquer que ces « deux points de vue de la *shariyah* (d'ordre social et religieux) et de la *haqiqah* (d'ordre purement intellectuel et métaphy-

commentaire des *Fusûs al-Hikam* d'Ibn 'Arabî, 'Abd ar-Raz-zâq al-Qâshânî estime que Khidr représente le Nom caché de Dieu, en rapport avec la station de l'Esprit ; il a la connaissance de l'Ipséité (*al-Huwiyyah*), de l'affirmation personnelle (*al-Inniyyah*) et la Science "ladunnienne". Moïse, lui, représente les Noms apparents de Dieu en rapport avec la station du Cœur, et la science des Envoyés et des Prophètes dont la fonction est de légiférer, d'ordonner et d'interdire, de prendre et rejeter. Lorsque ces deux sortes de sciences sont mises en présence, un conflit peut apparaître en raison de leur différence, et de la contradiction entre l'intérieur et l'extérieur, si ceux-ci sont envisagés exclusivement (p. 210). Dans cette perspective, les "deux mers", au confluent desquelles Moïse et Khidr se retrouvent, symbolisent respectivement la science des obligations légales et la Connaissance, l'apparent et le caché, la Prophétie et la Sainteté. Muhammad, lui, est la « réunion des deux mers »³⁹, et le muhammadien, comme successeur de Muhammad qui a abrogé la différenciation de la science en deux sphères, doit réunir l'apparent et le caché (p. 210).

Pour ce qui est des rapports entre Khidr et Ilyâs, Ibn 'Arabî explique que le premier est une expression de l'état de détente (*bast*), alors que le second exprime la contraction (*qabd*). Cette interprétation est conforme à de nombreux récits traditionnels où la vision d'Ilyâs déclenche, chez le visité, de la peur, des tremblements, des secousses, alors que celle de

sique) », impliquant « comparaison et corrélation », sont moins "centraux" que celui selon lequel la *haqîqah* est « au-delà de la distinction de l'exotérisme et de l'ésotérisme », puisqu'elle peut « être dite au-delà de tous les points de vue, comme les comprenant tous synthétiquement en elle-même » (cf., pour ces citations, *Aperçus sur l'Ésotérisme islamique*, chap. 1 et 2).

39. Dans cette perspective, nous ferons remarquer que les lettres contenues dans la seconde partie de l'Attestation islamique, « *Muhammad Rasûl Allâh* », « Muhammad est l'Envoyé d'Allâh », et celles de l'expression coranique « *majma' al-bahrayn* », « la réunion des deux mers », ont la même valeur numérique : 454.

Khidr, passée la surprise, détend et rend joyeux (p. 211). Ces deux fonctions complémentaires jouent leur rôle dans la conception de Jésus par Marie qui, après la "contraction" suivant la rencontre avec l'Ange Gabriel, se "détendit" pour recevoir l'influx divin⁴⁰. Les particularités des deux personnages sont expliquées par des spécificités physiques qui produisent dans les âmes de ceux qui les rencontrent ces états de contraction ou de détente, en rapport avec les deux Noms divins de Majesté (*Jalâl*) et de Beauté (*Jamâl*), deux des trois grandes catégories sous lesquelles – avec la Perfection (*Kamâl*) – on range tous les Noms divins, ainsi qu'avec les Anges Gabriel et Mikaël, les éléments naturels, feu et eau. On considère parfois que Moïse, finalement, par sa rencontre avec Élie (le Buisson ardent) et Khidr (la Source de Vie), réunit aussi les deux sciences complémentaires évoquées précédemment (pp. 212-213). On établit aussi un rapport d'analogie entre la rencontre d'Élie avec Khidr, et celle de Gabriel avec Muhammad. La plupart des gens qui rencontrent Ilyâs sont des gens de l'ascèse, alors que ceux qui rencontrent Khidr sont des gens de la contemplation ; seuls les saints, dont la spiritualité est du type de la perfection, les voient ensemble (p. 213).

Des auteurs se sont posés la question qui a déjà été évoquée précédemment : Khidr est-il vraiment un homme ? Certains pensent qu'il s'agit avant tout d'une station spirituelle (*maqâm*) ; d'autres, comme Qâshânî, sont plus prudents : « Quant à dire si Khidr est une personne humaine vivant depuis l'époque de Moïse – sur lui la paix ! – jusqu'à cette époque, ou un esprit qui apparaît à la semblance de sa forme pour celui qu'il dirige, rien n'est sûr selon moi. Plutôt, il se peut que l'idée qu'il représente se manifeste à cette personne par la qualité qui s'impose à elle pour disparaître ensuite ; il serait donc l'esprit de cette personne ou l'Esprit saint » (p. 214). D'autres encore mettent en avant son aspect microcosmique : tout saint a un Khidr, symbole de sa sainteté,

40. À noter la similitude de situation avec la naissance du Coran en Muhammad à la suite des "contractions" opérées par Gabriel sur lui.

comme tout prophète a un Gabriel, symbole de sa prophétie. On le perçoit aussi comme une "objectivation" de l'état spirituel du contemplant. On pense parfois que sa réalité prend sa source dans le monde des purs esprits (*'alam al-arwâh*), d'autres fois qu'elle la prend dans le monde des formes subtiles (*'alam al-mithâl*). Mais beaucoup estiment que toutes ces possibilités n'empêchent pas Khidr d'avoir un corps élémentaire. Dans l'école d'Ibn 'Arabî, on met Khidr en rapport avec le lien subtil et ténu (*raqîqa*) qui relie l'homme à Dieu (p. 216). D'ailleurs, Khidr se présente quelquefois lui-même à son hôte comme le Maître de la nature divine (*ash-Shaykh al-lahûtî*), préservant le monde de la nature humaine (*al-'alam an-nasûtî*). Il habite dans le monde intermédiaire, entre ciel et terre, sur la montagne *Qâf*, sur les *A'râf*, limite haute entre les Paradis et les Enfers, considérée par beaucoup de soufis comme le lieu de la contemplation divine. Certains maîtres, cependant, ont une vision restrictive de la Source de Vie et de la longévité de Khidr, car ils jugent que cela l'empêche de rejoindre totalement Dieu par la mort corporelle, et que les sciences du septième ciel et de la septième terre lui sont inaccessibles (p. 218). Jalâl ad-Dîn Rûmî qui, durant sa jeunesse, a beaucoup fréquenté Khidr, le prend avant tout comme un symbole de la passion amoureuse pour Dieu (*'ishq*) ; c'est cet amour qui, selon lui, a poussé Moïse à partir en quête du "serviteur de Dieu", malgré sa fonction et la charge de son peuple (p. 223).

Dans de nombreux récits Khidr est décrit sous les traits du Shaykh, le Maître spirituel expérimenté, dont il représente le prototype. Les ouvrages de référence traitant du rapport entre le maître et le disciple prennent souvent appui sur la relation entre Khidr et Moïse, ce dernier étant en l'occurrence celui qui veut apprendre d'un autre (*al-murîd*), autrement dit le disciple. La science, qui est le but de cette quête, comprend aussi les règles de convenances spirituelles que l'on peut tirer des passages coraniques qui réfèrent à cette rencontre (pp. 234-235). Khidr intervient aussi auprès de

ceux qui n'ont pas de maître vivant extérieur ; il devient ainsi le "Maître des sans-maîtres", assimilés parfois à la catégorie des *Uwaysiyyûn*, en référence à Uways al-Qaranî qui fut disciple du Prophète, sans l'avoir jamais rencontré en personne (p. 238). Si Khidr peut se substituer à un maître, dans le cas où l'aspirant n'en a pas trouvé⁴¹, le maître vivant peut lui-même être considéré comme un substitut de Khidr. On a l'exemple, chez les Bektâshî, où le maître défunt apparaît sous la forme de Khidr à cheval, montrant par là que, de son vivant, il en était le représentant. Il arrive aussi, dans des voies initiatiques où le rôle du Shaykh est incontournable et central dans les méthodes initiatiques employées, que l'on conseille au disciple de ne pas parler à Khidr s'il lui apparaît et de lui tourner le dos (p. 239). On dit qu'Abû Su'ûd ash-Shiblî, disciple de 'Abd al-Qâdir al-Jilânî, rendit simplement le salut à Khidr lorsque celui-ci le visita, mais qu'il n'en fit pas plus de cas, trop occupé qu'il était à l'adoration de Dieu, et ne voyant pas l'avantage qu'il aurait à se détourner de son maître (p. 240).

Certaines actions de Khidr sont considérées, lors de son intervention, comme des initiations directes, ou comme des confirmations d'initiation ; elles sont une ouverture de grâce pour le bénéficiaire, et lui procurent un supplément de science. Elles peuvent prendre la forme d'un baiser, d'une imposition des mains sur la tête, d'un crachat dans la bouche ou, comme chez Ruzbehân Baqlî, du don d'une pomme qu'il dut manger en entier. La poignée de main de Khidr peut servir de point de départ à une chaîne de transmission initiatique ; sa longévité, de plus, lui permet de transmettre l'initia-

41. Il intervient aussi dans le cas « des individus exceptionnels se trouvant dans un milieu où il n'y a plus d'initiation ». Guénon, toujours dans sa correspondance à Coomaraswamy, apporte alors les précisions suivantes : « il peut, dans certains cas tout au moins, arriver qu'il soit remédié à cette situation par des circonstances également exceptionnelles ; mais la vérité est que ceci ne relève pas de la juridiction du *Qutb*, mais de ce qui est représenté par la fonction d'El-Khidr, en tant que maître des *Afrâd* » (lettre du 31 janvier 1938).

tion qu'il déclare avoir reçue directement de la main du Prophète (p. 244). À l'occasion, il transmet des litanies, un *wird*⁴², un *dhikr* (invocation) opératif ou donne un enseignement technique concernant ce dernier comme, par exemple, la façon de le faire avec le cœur.

La transmission d'une influence spirituelle par "investiture", c'est-à-dire par un vêtement, la *khirqā*, joue un rôle très important dans l'intervention de Khidr sur les lignées initiatiques⁴³. Ses fonctions possibles sont diverses : elle peut tenir lieu de pacte avec un maître, être à l'origine d'une lignée initiatique⁴⁴, perfectionner un état spirituel, soit en apportant une aide dans le travail de l'initié⁴⁵, soit en lui permettant de dépasser une limite par le surcroît de grâce qu'elle offre. Lorsqu'elle vient de Khidr, elle apparaît comme un complément apporté à un disciple, même si ce dernier a un maître vivant authentique qui lui a déjà transmis une investiture. Cette dernière remarque permet d'affirmer que, contrairement à ce qui est trop souvent répandu, Khidr n'intervient pas uniquement pour ceux qui manquent de maître. La transmission de la *khirqā* est parfois comparée à celle qui a eu lieu lors de la récupération du manteau d'Élie par Élisée dans la Bible (*II Rois*, 2, 13-15). La *khirqā* est aussi un signe de rattachement à une compagnie spirituelle (*suhba*) ; elle favorise les convenances et facilite "la caractérisation par les caractères d'Allāh" (*at-takhalluq bi-akhlâqi-Llâh*) (pp. 248-249).

42. Formules à réciter régulièrement et qui accompagnent le pacte initiatique ; ces deux choses constituant le lien organique avec la *tarîqa*.

43. La *khirqā* est, techniquement, un vêtement en haillons ; elle peut prendre différentes formes : manteau, robe, chaussures, coiffure, etc. (cf. Ibn 'Arabî, *Le livre de la filiation spirituelle*, texte arabe établi, traduit et présenté par Claude Addas, Marrakech, 2000, et Michel Chodkiewicz, « Les rites d'initiation dans le Soufisme », *Connaissance des Religions*, n^{os} 69-70, pp. 81-85).

44. Comme dans le cas de 'Abd al-'Azîz ad-Dabbâgh, fondateur de la *Tarîqa khadiriyya*.

45. Dans les initiations de métiers, cette aide se retrouve dans la transmission de coiffures, ceintures, tabliers de travail, gants, etc.

La rencontre avec Khidr est un élément important de l'hagiographie des grands saints fondateurs d'ordres soufis. Parmi ceux-ci, on peut citer 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî, Abû-l-Hassan ash-Shadhîlî, Jalâl ad-Dîn Rûmî ou Hâjji Bektâsh. Les fondateurs de la confrérie *Naqshabandiyya* auraient reçu de lui leurs méthodes d'invocation silencieuse ou secrète (*dhikr khâfî*), bien que d'autres maîtres de cette même *Tarîqa* aient pratiqué l'invocation sonore. On dit en tout cas que c'est Khidr qui aurait apporté à certains maîtres de cette lignée la méthode de "rétention du souffle" (*habs an-nafas*) lors de l'invocation et de la méditation, technique qui permettrait d'arriver plus vite au but (p. 253). Même si, à d'autres, Khidr a transmis des invocations à pratiquer à haute voix, il semble cependant que son intervention soit plutôt attachée au *dhikr* intérieur. La référence à lui est très marquée chez les maîtres, parfois récents, qui ont développé des doctrines et méthodes centrées sur la "réalité" du Prophète ; l'initiation de ceux-ci par Khidr est considérée comme les rattachant plus directement au Prophète que les lignées habituelles comportant beaucoup d'intermédiaires.

À noter aussi qu'un certain nombre de mouvements dits "mahdistes", anciens ou proches de nous, et d'organisations qui ont pris une forme sectaire, revendiquent une intervention de Khidr auprès de leurs fondateurs (pp. 258-264)⁴⁶.

46. Ces associations sont souvent dévoyées par une trop grande extériorisation et surtout, par leur implication dans le domaine de l'action politique. C'est ce que constata "Le Sphinx", au début du xx^e siècle, citant comme exemple « la secte des *Senoussis* ». Il ajoutait que cette dernière « est, en raison même de cela, généralement méprisée par les autres organisations secrètes [...] qui ne peuvent admettre qu'on accommode le *Djefr* aux visées ambitieuses de l'Allemagne ou de quelque autre puissance européenne » (« Réflexions sur le pouvoir occulte », *La France Antimaçonnique*, 11 juin 1914, p. 277, repris dans *La polémique sur les "Supérieurs Inconnus"*, dossier hors série de *Charis*, Archè, Milan, 2003, pp. 187-188). La relation entre le *Djefr* (ou *Jafr*), qui « désigne une science ésotérique basée sur le symbolisme des lettres et des nombres remontant à l'*Imâm* Jaafar aç-Çâdiq et à *Seyyidnâ* 'Alî, et connue exté-

Partie D :

Khidr comme symbole de l'Autorisation divine

Nous avons vu précédemment que les récits concernant Khidr lui donnent, d'une part, une fonction religieuse populaire visant à renforcer la piété, la foi, et à manifester le Secours divin et, d'autre part, un rôle important dans la justification traditionnelle de la voie spirituelle du Soufisme face à ses détracteurs. Il intervient aussi dans la sacralisation des lieux et des édifices, car tout endroit où il apparaît devient centre et axe du monde (pp. 265-266). C'est le cas pour *Hagia Sophia* (*Aya Sofya* : Sainte Sophie), le célèbre monument d'Istanbul, à la construction duquel il prit part à plusieurs reprises, afin de réaliser un projet dont le plan était inscrit dans la Table du Destin (pp. 266-269). D'autres monuments et lieux dans quelques villes célèbres sont réputés recevoir la visite régulière de Khidr. Il en est ainsi de la mosquée des Omeyyades de Damas, de la mosquée *Zaytûna* de Tunis, de la nécropole *Shâh-i zindâ* de Samarcande, etc. Herat est répu-

rieurement surtout par des applications divinatoires dans l'ordre politique », et le Mahdî, a été précisée par Michel Vâlsan (cf. *É. T.*, 1963, pp. 266-267).

Généralement, les mouvements "mahdistes" accompagnent leurs actions politiques par la violence ; de plus, certains d'entre eux ne se soucient guère de l'orthodoxie islamique. Si l'on met à part les cas d'impostures, toujours possibles, il est très difficile d'avoir un jugement sûr à propos de ces affaires, car l'intervention de Khidr peut être parfaitement authentique à l'origine de ces mouvements qui se corrompent par la suite, du fait d'un défaut de qualification de leurs membres. Il faut réserver aussi le cas de ce que René Guénon appelait des « branches particulières » ou des « émanations » temporaires d'organisations initiatiques régulières, « qui apparaissent à tel ou tel moment de l'histoire et disparaissent lorsqu'elles ont fini de jouer le rôle auquel elles étaient plus spécialement destinées » (*La Grande Triade*, Avant-Propos ; cf. aussi *Aperçus sur l'initiation*, chap. 12). Alors que leur fonction est pourtant terminée, au lieu de s'arrêter, certaines continuent malgré tout à exister, dégénérant rapidement en mouvements sectaires : leurs références à Khidr ne pourront apparaître alors que comme suspectes.

tée avoir été construite par Khidr, Ilyâs et l'Homme aux deux Cornes (pp. 265-275).

Une autre sacralisation intervient pour la légitimation de souverains et de dynasties pour lesquels Khidr est intervenu à l'occasion de leur mise en place (pp. 275-280). Par ailleurs, dans le domaine de l'écriture et en particulier de la poésie, Khidr est considéré comme ayant joué le rôle de muse auprès des plus grands auteurs (pp. 280-292).

Une des particularités de Khidr est d'être valorisé, tant par les Shiïtes que par les Sunnites (pp. 293-304). Les premiers tirent de sa longévité et de son occultation des arguments en faveur de la lignée des Imâms cachés et, de plus, toute une littérature insiste sur les affinités entre Khidr et 'Alî, qui sont considérés comme frères, voire identifiés l'un à l'autre ; la tradition Shiïte place Khidr parmi les Gens de la Maison du Prophète (*Ahl-al-Bayt*). Les seconds, par des rencontres fréquentes entre Khidr et leurs autorités traditionnelles, sont aussi abreuvés par la science du "Serviteur de Dieu". Dans tous les cas, Khidr est considéré comme transmetteur de *hadîths* qu'il a, grâce à sa longévité, entendus directement de la bouche du Prophète. Celui-ci, d'ailleurs, dans des visions de Saints, est amené à confirmer lui-même ces traditions.

Partie E :

la controverse sur Khidr

La controverse sur Khidr est ancienne et n'est pas éteinte actuellement. Nous avons vu plus haut qu'il y avait divergence sur sa réalité même : est-il une idée, un mythe, un symbole, un ange, un homme ? De quelle nature est sa longévité ? Une autre question fait débat : doit-on le considérer comme un Prophète ou un Saint, un Ami de Dieu (*Walî*) (pp. 306-323) ? La situation dans laquelle l'histoire coranique place Moïse, Prophète du temps, en état d'infériorité par rapport à Khidr, en ce qui concerne une certaine science, laisse per-

plexes beaucoup de commentateurs et pose le problème de la hiérarchie entre la *Nubuwwa*, la Prophétie, et la *Wilâya*, la Sainteté. Une minorité, rappelons-le, a tourné la difficulté en estimant que Moïse, ici, ne désignait pas le Prophète des Fils d'Israël. D'autres, comme Fakhr-ad-Dîn ar-Râzî (pp. 311-314), ont développé de nombreux arguments en faveur de la prophétie de Khidr, considérant en particulier que ce dernier tire sa science directement de Dieu et non d'un intermédiaire, ce qui fait de lui un vrai Prophète. Le rapport à la loi est aussi très difficile à apprécier puisque Khidr, dans l'épisode coranique, contrevient apparemment à celle-ci, particulièrement dans le meurtre du jeune homme. On explique parfois ces actes par le fait que Khidr agit selon une Loi antérieure et différente de celle révélée à Moïse.

Dans des milieux soufis, les actes de cette sorte sont justifiés par l'inspiration directe (*ilhâm*), nature profonde de la sainteté. C'est ainsi que le « *mâ fa'altu-hu 'an amrî* », « je ne l'ai pas fait de mon propre chef » (*Coran*, 18, 82), mis par Dieu dans la bouche de Khidr, peut être compris : « cela vient de ma propre nature », selon que l'on entend le mot *mâ* comme une négation ou un pronom relatif. Pour beaucoup, il est incontestable que Khidr est un Prophète. 'Abd al-Wahhâb ash-Sha'rânî, à la suite d'Ibn 'Arabî, place la fonction de Khidr entre la Prophétie (légiférante) et la Véracité (*Siddîqiyya*)⁴⁷. On voit ainsi que, quelles que soient les positions exotériques ou ésotériques des auteurs, les avis sont partagés et les arguments nombreux en faveur des deux thèses.

Tout au long des siècles et encore dans le monde musulman actuel, longue est la liste des auteurs qui, exploitant à leur manière les sources de la Tradition, se sont prononcés

47. Cette station est celle de la Proximité, *maqâm al-Qurba*, appelée aussi par Ibn 'Arabî, Prophétie générale (*Nubuwwa 'âmma*) et Prophétie absolue ou libre (*Nubuwwa mutlaqa* ; cf. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, p. 142). Cette station est celle des *Afrâd*, les "Singuliers", les êtres les plus connaisseurs au sujet d'Allâh, et qui peuvent rester inconnus du Pôle lui-même et de la hiérarchie fonctionnelle des saints (même si ces derniers peuvent être de leur nombre).

pour ou contre la réalité de la longévité de Khidr (pp. 324-369)⁴⁸.

Appendice

En appendice, sur plus de 180 pages, M. Patrick Franke présente 173 textes, de provenances très variées, relatifs à Khidr, décrivant ses rencontres avec des personnages importants du monde de l'Islam, ses interventions dans l'histoire, ses caractéristiques, etc. Ce travail, à lui seul, devrait être intégralement traduit, tant est grand son intérêt. L'ouvrage s'achève après une abondante bibliographie et un glossaire très utiles, avec des photos que l'auteur a prises lui-même de sanctuaires consacrés à Khidr, depuis la Turquie jusqu'en Asie centrale et à Ceylan.

Il ressort de la lecture de ce livre l'impression d'un travail très méticuleux et sérieux, qui réussit à mettre le lecteur dans deux états en même temps : d'une part, il est incontestablement plus savant sur le sujet et, d'autre part, il lui semble que Khidr reste toujours insaisissable. Ces deux impressions paradoxales ne tiennent-elles pas, au fond, à la nature même du personnage qui reste, malgré tout, d'entre les "Hommes du Mystère" ?

Max GIRAUD

48. Une étude présentant dans le détail l'enseignement d'Ibn 'Arabî sur toutes ces questions relatives à *Sayyidnâ* al-Khidr aurait le mérite, selon nous, de montrer l'excellence de la doctrine exposée par le Cheikh al-Akbar.

QUEL ÉSOTÉRISME ?

Sache que ces hommes sont en tout petit nombre et si de tels hommes devaient partir, ce serait aussi la fin de la chrétienté.

Livre des neuf roches.

La publication récente d'un ouvrage de J. Rousse-Lacordaire op consacré aux rapports entre *Ésotérisme et Christianisme* (Cerf, 2007) doit retenir toute notre attention. Issu d'une thèse soutenue à l'Institut catholique en 2005, ce travail bien que parfois contestable et encore insuffisant, représente un effort important d'analyse du problème très complexe de l'ésotérisme chrétien, qui plus est écrit par un dominicain spécialiste de la question, ce qui semble être un fait assez exceptionnel dans l'Église contemporaine. Une telle recherche, devenu urgente sur le sujet, marque donc une étape vers ce qui ressemble à une tentative de réappropriation chrétienne de l'ésotérisme alors que ce terme, vulgarisé à outrance, se trouve associé à tout et n'importe quoi par l'ignorance et la mauvaise volonté de beaucoup. La récupération marchande du phénomène "ésotérique" n'est pas seule en cause. Le manque de discernement du monde savant provoque aussi, en la matière, d'inquiétants amalgames entretenant la confusion que lui-même déplore à l'occasion. De plus, malgré une prétention à l'objectivité historique, il arrive souvent que certains auteurs soient présentés de manière assez tendancieuse, favorablement ou défavorablement. Il arrive

aussi, dans un domaine nécessitant une très vaste érudition, que des assimilations ou filiations abusives soient faites hâtivement entre tel et tel courant à des fins qui ne sont pas toujours avouables. Dans une étude¹ que cite abondamment J. Rousse-Lacordaire en la contestant par moment à juste titre, et dont l'objet était la critique du New Age selon une optique catholique, on constate par exemple l'intention de rattacher ce dernier aux Rosicruciens et aux Francs-Maçons, à l'ésotérisme occidental, ou « aux groupes gnostiques des premiers siècles du christianisme »², mais aussi à la Kabbale, au soufisme, au savoir druidique, à l'alchimie médiévale, à l'hermétisme de la Renaissance, au bouddhisme zen, au yoga³, bref, à tout ce que les auteurs de ce rapport condamnent aveuglément. Outre l'absence totale de rigueur d'un pareil procédé, qui utilise très mal le critère d'orthodoxie, on est obligé de dire qu'en voulant légitimement mettre en cause le Nouvel Âge, il s'agit de profiter de la situation pour noircir l'image de ce que l'on croit hérétique à tort ou à raison. Ce que nous évoquons ici représente l'écueil majeur concernant l'étude de l'ésotérisme, à savoir : les limitations intellectuelles et spirituelles des individus, ce qui précisément explique et justifie la notion même d'ésotérisme. Rappelons à cette occasion que celle-ci n'a de sens que par rapport à un certain état dégénéré de l'humanité, devenue ontologiquement incapable de recevoir la Science divine universelle, à laquelle s'identifie ultimement l'ésotérisme. C'est d'ailleurs par crainte d'une corruption de ce dernier que, par définition, l'enseignement ésotérique est maintenu caché. On notera du reste que ce genre de corruption n'est pas rare dans l'histoire et qu'il faut donc savoir juger de la qualité des sources en fonction de leur fiabilité doctrinale.

1. Conseil pontifical de la culture/conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Jésus Christ le porteur d'eau vive. Une réflexion chrétienne sur le « Nouvel Âge »*, Téqui, 2003.

2. *Op. cit.*, p. 14.

3. *Op. cit.*, p. 25.

La confusion trop fréquente, par exemple, entre l'idée d'une gnose chrétienne orthodoxe et le gnosticisme dualiste (qui est un bon exemple de corruption de l'ésotérisme) montre combien il est difficile pour nos contemporains d'y voir clair. Cette difficulté à comprendre certaines choses d'ordre *intérieur* trouverait encore une parfaite illustration dans la plupart des réactions hostiles qui ont suivi la parution du *Roi du Monde* de Guénon à propos de laquelle celui-ci avait d'ailleurs signalé qu'elle comportait un risque.

Il faut donc préciser ici, avant d'aborder le livre de J. Rousse-Lacordaire, qu'il y a à notre époque un paradoxe à parler *publiquement* d'ésotérisme et à éditer quantité d'ouvrages de piètre qualité, sous une même dénomination que des livres de valeur certaine. À l'heure actuelle un même terme sert donc aussi bien à désigner les racontars du *Da Vinci code* que la mystique juive ancienne des *Hekhalot* ou que l'alchimie chinoise d'un Ge Hong. Ce salmigondis néo-occultiste qu'est le New Âge étant lui-même associé à de l'ésotérisme par les auteurs de *Jésus Christ le porteur d'eau vive*, on ne s'étonnera pas que le principe d'un ésotérisme chrétien puisse sembler si inaccessible, alors que celui-ci représente nécessairement l'essence même de la Révélation chrétienne et non un phénomène culturel plus ou moins tardif, nous y reviendrons.

« L'examen théologique de l'ésotérisme » tenté par J. Rousse-Lacordaire a ceci de louable qu'il s'appuie sur une étude approfondie des sources, même si certains domaines sont plus ou moins absents de son enquête tels : l'alchimie chrétienne, la Rose Croix du *xvii^e* siècle, les romans du Graal, les initiations de métiers, l'Hésychasme, l'arithmologie médiévale, le symbolisme, ou l'Essénisme, etc. Ce qui d'emblée nous fait dire qu'un traitement complet du "problème" de l'ésotérisme chrétien ne pourra voir le jour que si la totalité de la littérature concernée est utilisée, dans le cadre d'une recherche à la fois historique et spirituelle débordant les cadres spécialisés de la recherche classique.

Une première remarque concerne le fait que l'Auteur d'*Ésotérisme et christianisme* affirme que « l'ésotérisme n'est pas une doctrine unifiée mais une "forme de pensée" » (p. 21). En fait, l'ésotérisme n'est *que* doctrine et c'est parce que tel est le cas qu'une différenciation des sources est possible. Certes, les multiples formes d'enseignements traditionnels à caractère secret existant de par le monde ne sont pas identiques ni superposables, ce qui ne veut nullement dire que dans leur fond, elles ne présentent pas d'analogie justifiant pleinement la comparaison et la reconnaissance d'une origine transcendante commune. Bien que parler d'ésotérismes au pluriel semble plus juste d'un certain point de vue, cela ne doit pas exclure l'idée d'un ésotérisme "en soi" qui, bien que contesté par A. Faivre⁴, n'en est pas moins au plan métaphysique une nécessité. Parce que la Vérité est une, alors l'ésotérisme doit aussi être un dans son essence. Maintenant, il faut bien distinguer ce que nous venons de dire d'une tendance à « l'individualisation des conceptions » (Guénon) chez certains auteurs, depuis la fin du Moyen Âge, pouvant donner une impression d'éclatement de l'ésotérisme.

Deuxième point, il nous semble impossible de parler d'une « naissance de l'ésotérisme » au *xv^e* siècle (p. 27) liée à la traduction du *Corpus hermeticum* datant lui-même des *ii^e* et *iii^e* siècles de notre ère. On voit poindre ici le piège de l'historicisme et la tentation d'émblématiser un groupe d'auteurs, tels que Ficin ou Pic de la Mirandole, développant une philosophie théologique ésotérisante s'inspirant largement de textes anciens utilisés dans des perspectives parfois assez éloignées de l'esprit traditionnel. Sans nier l'intérêt de leurs écrits l'on sait par exemple qu'Agrippa rejette l'hermétisme et la Kabbale, que Pic conteste l'astrologie et – fait très significatif – qu'il méprise Dante⁵ !

4. *L'ésotérisme* (QSJ), PUF, 2007, p. 7.

5. L. Valcke, *Pic de la Mirandole*, Les Belles Lettres, 2005, p. 367, n. 67.

On pourrait d'ailleurs se demander si le développement de cette littérature à la Renaissance n'annonce pas le commencement d'un déclin de l'ésotérisme (mot qui n'existe pas encore à l'époque) qui, on le sait, s'achèvera avec l'occultisme du XIX^e siècle. En fait, l'ésotérisme véritable n'est d'aucun temps, il est même invariable. Seule change la connaissance plus ou moins précise et profonde qu'en ont les hommes.

Troisième point, J. Rousse-Lacordaire écrit que l'œuvre de Steuco n'est pas ésotérique car elle ne fait pas référence à la magie (p. 76). Malgré le statut très complexe de cette science traditionnelle que Paracelse dans un texte remarquable associait au « trois Mages venus d'Orient »⁶, statut pouvant s'étendre au plan métaphysique comme la chiromancie ainsi que l'a montré Guénon⁷, il n'empêche que la magie ne ressort pas, de même que l'astrologie, du domaine de l'ésotérisme (l'Auteur le reconnaît d'ailleurs page 318) dont la fonction essentielle relève plutôt de la transformation spirituelle et initiatique de l'être. On constate du reste que dans l'œuvre, ésotérique par excellence, de Guénon, la magie ne joue aucun rôle, cela pour des raisons qu'il évoque lui-même dans *Aperçus sur l'initiation*. Ses raisons ne sont d'ailleurs pas personnelles mais coïncident avec certains critères dont on retrouve la trace en Islam ou dans l'Inde⁸. Le but de l'initiation réside dans l'intégration totale de la Vérité divine et non dans l'obtention d'un pouvoir magique, même bénéfique. Les charismes des saints ne sont à ce titre que les effets possibles de leur réalisation, qu'il n'est pas concevable de réduire à une simple « expérience » dont serait exclue la maîtrise doctrinale, comme le voudrait J. Rousse-Lacordaire (pp. 237-8).

6. *De la magie*, Presses universitaires de Strasbourg, 2003, p. 75.

7. *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Gallimard, 1978, chap. VII.

8. Voir l'article de H. Elboudrari (pp. 772-775) et celui de F. Chenet (pp. 1066-1070) dans le *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, PUF, 1998.

Parce que « toute manifestation de la tradition est une manifestation du Verbe » ainsi qu'il l'affirme très justement (p. 255), celle-ci relève forcément d'une *doctrine* véridique à laquelle le saint ou le prophète donne accès. La partie finale (III, chap. 3) du livre de J. Rousse-Lacordaire est sans doute à nos yeux la plus importante en ce qu'elle pose la question de l'existence d'un « ésotérisme originairement chrétien » (p. 261). Tout en semblant reconnaître l'existence d'un enseignement secret transmis par le Christ, l'auteur mentionne quelques textes y faisant référence, comme ceux de Clément d'Alexandrie, Origène, S. Basile Le Grand. Malgré une prudence excessive quant à sa façon d'interpréter ces textes (pp. 277, 292), en réalité assez nombreux, l'Auteur admet que « ces traditions complétaient l'Écriture et donnaient accès à leur sens spirituel le plus élevé » (p. 292) ce qui est capital dans la mesure où l'ésotérisme véritable porte toujours, en premier lieu, sur la signification cachée des Écritures. Dès lors qu'il n'exclut pas « la possibilité d'un enseignement ésotérique qui serait authentiquement chrétien » (p. 297), son approche représente donc une avancée très significative vers la résolution du problème soulevé dans son livre. L'Auteur n'est d'ailleurs pas le premier à reconnaître cet ésotérisme auquel le Cardinal Danielou avait consacré une précieuse étude aujourd'hui encore très insuffisamment exploitée et qui concluait à la continuité entre l'ésotérisme juif et le christianisme⁹. Pour autant celui-ci n'est pas que cela. Il consiste dans l'Annonce de la manifestation eschatologique de la Présence divine dans le corps transfiguré des élus. Corps, devenu temple (Saint-Paul), dont le Prototype spirituel fut révélé par le Christ lui-même dans l'institution providentielle du rite eucharistique qui, selon Guénon, devait être à l'origine un

9. « Les traditions secrètes des apôtres », *Eranos Jahrbuch*, 31, 1962. Précisons, par exemple, que l'expression du Notre Père : « que ton Nom soit sanctifié » figure dans les *Hekhalot*, cf. P. Schaëfer, *Le Dieu caché et révélé*, Cerf, 1993, p. 82.

« rite initiatique »¹⁰ et naturellement, dans la Résurrection. Cette révélation coïncidant avec la destruction historique du Temple de Jérusalem. C'est dire que l'ésotérisme vise bien plus que le salut de l'âme, sans bien sûr l'exclure. Si la Gnose (Connaissance) est réservée seulement à « quelques-uns »¹¹, suivant Clément d'Alexandrie, ce n'est pas par ségrégation orgueilleuse, mais parce que, de fait, celle-ci n'est pas compréhensible par tous, d'où l'existence et même la nécessité de l'exotérisme.

Pour ce motif, l'idée d'un « rapatriement » de l'ésotérisme dans le christianisme ne peut vouloir dire autre chose que le recouvrement de sa propre essence mystérieuse. À cette fin, l'étude approfondie entre autres de Maître Eckhart ou de N. de Cues, si proche de la Rose Croix¹², devrait aider le chercheur audacieux et de bonne volonté. Nous sommes en revanche assez réservé sur le fait de s'appuyer, comme le fait J. Rousse-Lacordaire, sur les Élus Cohëns, *les Sept instructions aux frères en Saint-Jean*, où *Les Méditations sur les 22 arcanes majeures du Tarot* dont l'auteur, V. Tomberg, qui fut membre de la Société anthroposophique, ne nous paraît guère recommandable. Là encore, le discernement, l'exigence et la rigueur feront toute la différence, sans compter l'aide indispensable de l'Esprit.

Se pose enfin la question centrale de l'autorité en matière d'ésotérisme chrétien. Sachant que celui-ci ne peut s'opposer aux dogmes qui en découlent plutôt, il n'est pour autant pas possible de réduire cette autorité à celle du théologien, dans la mesure où elle exige une compétence spirituelle spécifique incluant l'exotérisme tout en le dépassant, sans quoi elle n'aurait pas lieu d'être.

À un moment où l'on voit se multiplier les travaux univer-

sitaires sur la mystique rhénane et en particulier sur Eckhart, il n'est pas exclu de penser à l'éventualité d'un renouveau possible de l'ésotérisme chrétien, ce qui serait par ailleurs la condition exclusive d'une véritable restauration spirituelle du christianisme.

Patrick GEAY

1^{er} novembre 2007

Toussaint

10. « Christianisme et initiation » dans *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Édit. Traditionnelles, 1980, p. 19, n. 1.

11. J. Danielou, *art. cit.*, p. 200.

12. R. Edighoffer, *Les Rose Croix et la Crise de la conscience européenne au XVIII^e siècle*, Dervy, 1998, p. 23.

GENÈSE 1 : QUI PARLE AU COMMENCEMENT ?

« [1] Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. [2] La terre était informe et vide, il y avait des ténèbres au-dessus de l'abîme, et l'esprit du Seigneur planait au-dessus des eaux. [3] Dieu dit : "Que la lumière soit" et la lumière fut... »

Qui parle avant que Dieu ne parle ?

Nous connaissons bien ce début de la Genèse. Une question se pose d'emblée : qui parle avant que Dieu ne parle ? Qui commence à raconter et met en scène la parole de Dieu : « Et Dieu dit... » ? Certains commentateurs¹ ont affirmé qu'il

1. Voir par exemple D. Dubuisson, « Pourquoi et comment parle-t-on des origines ? », *Graphè* 4, 1995, pp. 28-29. Voici un extrait de cet article : « ... le discours sur l'origine est une utopie. Utopique en effet est le lieu qu'il décrit, puisque, idéal et inaccessible, celui-ci n'appartient pas au monde réel, au monde immédiat et ostensible de l'expérience humaine actuelle. Mais pour donner à cet univers purement verbal de la consistance et de la vraisemblance, le discours sur l'origine a très adroitement choisi d'annuler tous les indices qui permettraient de reconnaître sa propre origine. Il est donc lui aussi utopique, puisqu'il travestit ou occulte le lieu réel de son engendrement et de sa formulation première. Censé avoir été proféré par des personnages exceptionnels, mythiques ou divins, en des lieux et des temps fabuleux, le discours sur l'origine cherche délibérément par là à se situer lui-même en dehors de tout espace et de toute histoire reconnaissables, familiers à l'homme. Aussi, afin de créer l'illusion de sa propre évidence et de sa propre objec-

s'agissait là d'une manière typique de narrer les débuts du monde : les auteurs bibliques écriraient de telle sorte qu'on n'ait même pas à se poser la question. Le récit de commencement serait une voix anonyme, déclarant la version de l'origine des choses et cette manière de dire serait en quelque sorte à prendre ou à laisser. Ou bien on fait confiance à la voix qui parle, ou bien on se perd en interrogations : est-il possible que quelqu'un parle avant que Dieu n'ait fait retentir sa voix ? Ce récit est-il donc vraisemblable ?

D'abord, il me semble qu'on peut créditer d'intelligence les auteurs qui écrivent au commencement de la Bible. Il est évident qu'ils ont vu le problème, puisque c'est de ce problème qu'ils vont désormais parler au début de la Genèse. Dieu inaugure-t-il la parole ou bien d'autres que lui estiment-ils avoir une connaissance suffisante pour parler sans plus consulter Dieu ? Genèse 3 montrera ainsi un certain serpent doué de parole, qui raconte des choses sur Dieu sans consulter Dieu ; ce beau parleur engage les humains à s'emparer de la parole sans plus la vérifier à l'aune de la parole de Dieu. Donc le fait que "quelqu'un" parle avant que Dieu ne parle au début de la Genèse introduit une mise en scène visible :

tivité, supprime-t-il toute marque d'énonciation précise qui permettrait d'en retracer la véritable naissance. Son auteur réel a dû accepter sa propre dissolution dans l'anonymat afin que vive son chef-d'œuvre ». Il n'est pas question ici de faire preuve de naïveté en défendant je ne sais quelle historicité fondamentaliste des choses ; mais il serait bon d'examiner les commencements bibliques pour parler de manière précise. Il y a dans la Bible une bonne trentaine de textes qui évoquent le commencement : Dubuisson parle du commencement comme s'il faisait l'objet d'un *hiéros logos* unique, univoque. Rien n'est moins sûr dans la Bible. Et puis, tout dans le texte biblique dès Genèse 1 incite au questionnement de la part du lecteur. On sait les débats de l'antiquité à nos jours sur le premier mots de la Bible : *bereshith* « au commencement » (faut-il traduire : « au commencement, Dieu créa... » ou « au commencement que Dieu créa » (= « au commencement où Dieu créait... »)). Pas une phrase qui n'associe le lecteur à la pensée en développement, qui ne le fasse commencer en même temps qu'il commence le texte, qui ne fasse recouper son destin personnel, historique, aux récits de commencement.

les auteurs qui procèdent ainsi nous convient à réfléchir plus profondément.

Psaume 1 : Dieu parle

Alors qui parle pour dire « au commencement Dieu créa... » ?

Regardons d'autres commencements pour voir si le problème se pose ailleurs. Il s'agit d'une vraie question : le texte biblique va donc, selon son habitude, la reprendre et la méditer sous toutes les coutures. Lisons le psaume 1 qui inaugure le psautier. Un psaume est une prière : c'est ce que veut dire le mot hébreu pour psaumes : *tehilim*. Or, le psaume 1 débute par ces mots : « Heureux l'homme qui... ». Le psaume inaugural s'adresse à l'homme qui est en train d'ouvrir le psautier. Qui s'adresse ainsi au lecteur ou à l'auditeur dès le début ? Étrange en effet qu'on ne commence pas par une adresse à Dieu comme le titre le fait attendre, mais plutôt par les paroles de quelqu'un, adressées à ceux qui commencent leur lecture.

On peut dire que ce sont les auteurs du psautier. Soit. Mais la fin du psaume parle de ce que Dieu sait : « le chemin des justes, le Seigneur le connaît » (psaume 1, 6). Qui est capable de connaître l'intimité de Dieu (« le Seigneur connaît »), qui peut en parler ? Peut-être Dieu lui-même ! Le début de la Genèse nous a enseigné qu'on ne saurait prétendre savoir tout, tout de suite, sur tout et sur tous – surtout pas sur Dieu. Si donc quelqu'un au début du psautier parle des secrets de Dieu (ce que le Seigneur connaît), ne s'agit-il pas de Dieu lui-même qui parle de lui ? Avant que les humains ne parlent, Dieu parle. L'idée se poursuit au psaume 2 : Dieu dit au messie qu'il a engendré : « Demande et je te donnerai... » (psaume 2, 8). Autrement dit, même les demandes que font les humains (et il y a beaucoup de demandes dans la prière des psaumes) se font parce que Dieu a demandé qu'on lui demande. Celui qui amorce la parole, c'est Dieu.

Je lirais donc volontiers le psaume 1 comme l'interpellation initiale de Dieu à celui qui va lire les psaumes : avant

que des hommes ne prient Dieu, Dieu leur parle. Toute prière future venant des humains est amorcée par la parole de Dieu, habitée par cette parole inaugurale qui rend possibles toutes les paroles humaines.

Quand Moïse parle, c'est Dieu qui parle

Parcourons d'autres commencements : Lévitique 1 et Nombres 1. Dès les premiers versets, Dieu invite Moïse dans sa Tente. Il lui dit les paroles que Moïse devra ensuite transmettre au peuple. Au commencement, Dieu parle et il charge un homme de porter sa parole, de la transmettre : le peuple entend la Parole de Dieu incarnée en Moïse qui la répercute. Elle n'est audible que si quelqu'un, ayant entendu cette parole, l'ayant faite sienne, la transmet aux autres. De fait, le début du Deutéronome montre comment Moïse désormais parle de son propre mouvement (« Voici les paroles de Moïse... » Deutéronome 1, 1). Moïse va dire « une deuxième fois » (c'est le sens du mot deutéro-nome : la Loi, la Tora, proclamée une seconde fois) ce que Dieu a dit d'abord. Ce qu'il a appris par son intimité avec Dieu, dans la Tente du Rendez-vous, Moïse le redit et cette parole fait un avec lui.

« Au commencement était le Verbe »

Revenons à Genèse 1. Qui parle avant que Dieu ne dise « Et la lumière soit » ? Peut-être Dieu lui-même ; peut-être « quelqu'un en Dieu » qui a accueilli la Parole de Dieu au point qu'elle ne fait qu'un avec lui. Je dirais que celui qui parle avant que Dieu parle, c'est la Parole, le Verbe, Dieu comme Verbe. Moïse, un humain, donnait une figure visible à ce Verbe : il était un homme qui, recevant la Parole, s'unissait à elle et la transmettait. Il fournit en quelque sorte une image visible de ce qui se passe en Dieu : il y a un autre, depuis le commencement, qui est avec Dieu, qui est la Parole que Dieu prononce.

C'est ce que dit un commencement célèbre : le début de l'évangile de Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu » (Jean 1, 1-2). Le texte dit un peu plus loin : « Et le Verbe s'est fait chair et il a planté sa tente parmi nous » (Jean 1, 14). Que le Verbe se fasse chair, nous en avons déjà eu l'intuition en voyant Moïse, un humain, entrer dans la Tente que Dieu avait plantée parmi son peuple ; Moïse y avait entendu la Parole du Seigneur, il était devenu "un" avec elle, au point de pouvoir la transmettre comme Parole de Dieu, de dire une parole de Moïse qui est aussi Parole de Dieu². Le Prologue de l'évangile de Jean fait d'ailleurs allusion à Moïse par qui « la Loi a été donnée » (Jean 1, 17).

Qu'est-ce que cette Tente que le Verbe a plantée parmi nous ? C'est ce "lieu" où la Parole de Dieu le Père est transmise à Dieu le Fils qui est le Verbe. Le « lieu » où le Fils est engendré comme Parole. « Il m'a dit : Tu es mon Fils » (psaume 2, 7). Dieu a un lieu parmi nous. Nous sommes conviés dans cette Tente, pour devenir à notre tour Parole avec la Parole, Fils avec le Fils, « participants de la nature divine » (2 Pierre 1, 4)³. C'est ce que Jésus dira tout au long de sa mission parmi nous. « Tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jean 15, 15 ; voir Jean 8, 26) ; « j'ai dit : vous êtes des dieux » (Jean 10, 34).

De commencement en commencement bibliques, c'est une théologie du Verbe qui apparaît ainsi et qui prend tout son sens dans le Verbe incarné.

Philippe LEFEBVRE

2. Dès Exode 3, 16, il est donné à Moïse de voir son rapport à Dieu dans le rapport qu'il a lui-même, Moïse, avec son frère Aaron. Dieu dit en effet à Moïse : « C'est (Aaron) qui parlera pour toi au peuple ; ainsi, il sera pour toi une bouche, et tu seras pour lui un dieu ».

3. Pierre rappelle qu'il a reçu la parole prophétique, comme d'autres avant lui ont parlé « poussés par l'Esprit Saint (2 Pierre 1, 18-21).

Études critiques

Marsha Keith Schuchard,
Restoring the Temple of Vision.
Cabalistic Freemasonry and Stuart Culture,
Brill, 2002.

Il n'est pas aisé de rendre compte de façon concise d'un monumental ouvrage de plus de 800 pages, où l'auteur nous fait parcourir un très long chemin, depuis le mysticisme architectural juif d'un âge fort reculé (965 av. J.-C.) jusqu'à la chute et à l'exil du dernier roi Stuart (1695), au long de douze chapitres denses et passionnants. Ce n'est pas seulement l'exceptionnelle longueur de la période étudiée, si riche en événements et si variée, qui rend cette tâche particulièrement ardue : ce sont les problèmes que cette histoire complexe soulève et les considérations qu'elle suggère en différentes occasions, qu'ils soient d'ordre strictement historique, religieux, politique ou encore ésotérique.

Il conviendra d'abord d'énumérer simplement – ne pouvant, faute de place, les examiner systématiquement – les douze chapitres : I. – La visualisation du Temple : du mysticisme architectural juif à l'art des bâtisseurs gothiques (965 av. J.-C.-1314 A. D.) ; II. – La Reconstruction du Temple au Nord : du mysticisme salomonien à l'art des bâtisseurs écossais (1128-1513) ; III. – Réformation ou déformation ? Maçonnerie contre les « *Knocking Jacks* du Nord » (1513-1568) ; IV. – Le « Salomon d'Écosse » : la création d'un « Roi Maçon » (1567-1603) ; V. – Le « Salomon de Grande Bretagne » : la reconstruction du Temple au Sud (1603-1616) ; VI. – Le

« Jugement de Salomon » : le Temple de la Paix et de la Concorde inachevé (1616-1625) : VII. – La Vision rosicrucienne et le Mot de Maçon : construire ou détruire les ponts sur les divisions religieuses ? ; VIII. – « Notre Roi Hiéroglyphique » et la guerre civile : *Eikon Basilike* contre *Eikonoklastes* (1641-1655) ; IX. – « Le Théâtre des Hiéroglyphes » : Maçons et Juifs derrière les scènes de la Restauration (1655-1664) ; X. – « L'Agréable Théâtre des Choses Naturelles » : Rosicrucianisme, Franc-Maçonnerie, et la *Royal Society* (1660-1673) ; XI. – De la Restauration à la Révolution : architectes maçonniques enclins à la tolérance ou à la tyrannie ? (1685-1695) ; XII. – Jacques VII et II, et la diaspora maçonnique : le Temple ruiné et la fuite des Chevaliers (1685-1695).

Mme Schuchard, éminente spécialiste de la « Franc-Maçonnerie, des Sociétés secrètes et de la continuité des traditions occultes dans la littérature britannique » (sujet de sa thèse à l'Université du Texas, 1975), donne comme point de départ pour la conception du présent livre la constatation de l'apport du kabbalisme juif dans certains systèmes de la Franc-Maçonnerie du XVIII^e siècle – spécialement ceux qui influencèrent Blake et ses associés swedenborgiens. À ce propos, elle mentionne sa correspondance avec Gershom Scholem, ayant pour objet l'étude de la transmission des traditions visionnaires dans les rites rosicruciens de la Maçonnerie, transmission opérée hors du judaïsme orthodoxe et de la Franc-Maçonnerie « régulière », et visant donc à explorer conjointement « le souterrain clandestin de kabbalistes sabбатаïstes et de Maçons « irréguliers » occultistes » (page X) et « franchir le mur de matériels délibérément supprimés ». Ellic Howe, le grand spécialiste en histoire maçonnique et conservateur de la loge « Quatuor Coronati », permet aux deux chercheurs d'utiliser ses riches archives.

Mme Schuchard, elle-même d'ascendance presbytérienne et d'éducation protestante *whig*, avait été fourvoyée par les chercheurs anglo-centristes et anti-Stuart, qui l'empêchaient de saisir l'importance des traditions maçonniques jacobites « écossaises, irlandaises et catholiques, jusqu'à la parution (en

1988) de l'œuvre de rupture de David Stevenson sur *Les Origines de la Franc-Maçonnerie : Le siècle écossais 1590-1710*, elle-même prenant comme point de départ la discussion des théories (anglo-centristes) de Frances Yates (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* et *The Art of Memory*), notamment celle concernant le rôle de l'Art de la mémoire – une technique mnémique de visualisation architecturale, utilisée dans la formation professionnelle des Maçons opératifs en Écosse. Or, il y a une correspondance avec l'art similaire de visualisation pratiqué par des mystiques juifs dans la diaspora juive. Stevenson, en travaillant sur les documents des loges écossaises opératives et spéculatives qui subsistent encore, combla les lacunes frustrantes entre le premier âge de la culture Stuart, ses liaisons avec la Maçonnerie écossaise et la diaspora jacobite après l'expulsion du dernier roi Stuart, et son élève Lisa Kahler a approfondi cette recherche en faisant état des négligences et des distorsions de la version anglaise « orthodoxe » de l'histoire de la Maçonnerie, qui servait les fins politiques du parti hanovrien-*whig*. Dans leur sillage, les œuvres d'Eveline Cruickshanks et Edward Corp, pour ne citer que les plus proches. Cette histoire « révisionniste » a permis à Mme Schuchard de retracer les ramifications du XVIII^e siècle de la Franc-Maçonnerie *Écossaise* en remontant à ses anciennes racines dans l'histoire architecturale juive et écossaise. De même, elle a eu la possibilité d'utiliser les documents scientifiques concernant les pratiques du bâtiment, les organisations corporatives, la technologie médiévale juive des anciens tailleurs de pierre, ainsi que la méthode imaginaire d'une construction du Temple visionnaire, telle qu'elle apparaît dans la littérature mystique juive. Il était dès lors possible de relier le rôle du kabbalisme dans la Franc-Maçonnerie, jusque là motif de perplexité, à la survivance de la visualisation architecturale et au mysticisme du Temple dans le judaïsme européen.

Dans ce livre se trouvent diverses thématiques et problématiques, le plus souvent si imbriquées qu'il est presque impossible de les traiter séparément.

D'abord le thème majeur du passage de l'ancienne Maçonnerie des corporations de bâtisseurs *Craft Masonry* (avec les métiers y afférents) à la naissante Franc-Maçonnerie (*Free-masonry*) proprement dite (modalités, dates, documents). Ici, il faut dire d'emblée que, malgré les précautions prises par l'auteur, il n'est pas toujours aisé de distinguer avec certitude l'une de l'autre, pas plus que le Maçon du Franc-Maçon.

L'autre thème majeur est évidemment celui de l'Écosse, avec la métahistoire de ses origines où la composante juive (dont les Écossais descendraient même racialement – qu'on pense à l'épithète de "Judeo-Scots", porté avec autant de fierté par les Écossais que repris contre eux par leurs ennemis) occupe une place bien plus importante que la composante celtique ; cette association singulière sera doublée par l'« étrange phénomène » (l'expression est de Mme Schuchard) des « Juifs jacobites » (pendant le premier exil, les juifs d'Amsterdam donnèrent un soutien financier considérable à la cause des Stuarts) ; du reste l'influence judaïque résulte de la présence constante de la kabbale, en honneur à la cour des Stuarts ; bien entendu, une place très importante est accordée à l'antagonisme avec l'Angleterre.

En troisième lieu, les luttes religieuses, principalement entre catholiques (soutenus jusqu'à une certaine date par les rois Stuarts) et protestants (soutenus par le Parlement, puis par Cromwell) et, en proportion non négligeable, entre différentes factions de ces dernières. Et là, documents à l'appui, Mme Schuchard renverse la vulgate selon laquelle les protestants radicaux et le Parlement auraient été plus tolérants que les Stuarts : en réalité ces derniers, non seulement cherchèrent par tous les moyens la paix religieuse sur le plan concret, mais ils poursuivirent un idéal philosophique d'irénisme. Aussi, firent-ils preuve d'une tolérance sans précédent, étendue bien naturellement aux juifs.

Limité par la forme courte du compte rendu, il convient cependant d'exposer schématiquement les thèmes les plus importants traités dans cet ouvrage : le mysticisme du Temple, avec la mention de ses maîtres maçons juifs archétypi-

ques, d'une habileté hors pair, possédant les secrets de la création aussi bien que les noms et les nombres de Dieu, comme Bezalel, et leurs continuateurs esséniens, jusqu'aux maçons juifs de Rome œuvrant au Colisée, ainsi que les vicissitudes des Templiers, de leurs migrations et de leur établissement en Écosse. Mme Schuchard se concentre sur l'étude des thèmes « qui définissent la mentalité maçonnique Stuart : le mysticisme architectural juif et écossais ; les techniques lullistes de visualisation mnémotechnique ; la théosophie sexuelle kabbalistique et hermétique ; les schémas rosicruciens et maçonniques ; la chevalerie [inspirée] des croisades et "illuminée" ; la liberté de conscience et la fraternité universelle ». À ces thèmes s'en ajoutent d'autres, relativement secondaires : des techniques de maçonnerie pratique et des tailleurs de pierre à l'architecture des églises, en passant par celle des palais, des forteresses, des ponts etc. ; le théâtre, les *Masques*, formes de propagande politico-philosophico-religieuse ; la littérature, épique ou non, jouant un rôle analogue ; l'éducation philosophique, voire ésotérique des princes Stuarts et leurs œuvres littéraires, conçues dans le même sens.

Le caractère sensible du contenu de cet ouvrage incontournable explique qu'en dépit de sa portée, il n'ait suscité que de rares réactions de spécialistes.

L. TOTH

Pierre Gire,
Maître Eckhart et la métaphysique de l'exode,
Cerf, 2006.

*C'est l'intellect qui est le temple de Dieu.
 Nulle part Dieu n'habite aussi proprement
 que dans son temple, l'intellect.*

Maître Eckhart, Sermon n° 9

Considéré par A. de Libera comme le Dante allemand, Eckhart peut apparaître en un sens comme le "cœur" de la métaphysique chrétienne même si, toujours selon A. de Libera, certaines de ces formulations peuvent sembler « déroutantes » ou « excessives » (*Traités et Sermons*, GF, 1993, p. 19). Laisant ici de côté pour l'instant les problèmes que pose parfois la terminologie eckhartienne (ex. Sermon 52), nous nous concentrerons sur quelques aspects fondamentaux de son enseignement sur lesquels P. Gire insiste à juste titre dans sa thèse ici publiée. On notera au passage que ce livre est le troisième que les éditions du Cerf publièrent en 2006 sur Eckhart avec ceux de Marie-Anne Vannier et de Hervé Pasqua, ce qui montre le regain d'intérêt dont il fait actuellement l'objet. Le travail important de Julie Casteigt également paru l'année dernière chez Vrin, venant s'y ajouter.

Il faut remarquer tout d'abord le caractère absolument singulier et exceptionnel de la doctrine d'Eckhart, même si celle-ci s'appuie en différents points sur Platon ou Aristote entre autres. Cette singularité tient en particulier au fait que

cette œuvre n'est pas qu'une simple spéculation théologique aussi originale que « téméraire » pour reprendre le mot de Jean XXII, elle est plutôt et avant tout la transcription d'une expérience spirituelle hors normes qui "déborde" le cadre habituel de la sainteté religieuse, en ce qu'elle témoigne de la possibilité de dépassement du rapport Seigneur/serviteur. Celle-ci reposant à son tour sur l'idée capitale que P. Gire met particulièrement bien en lumière jusqu'au terme de son livre (p. 385) concernant « l'identité de fond (*Grunt*) entre l'essence de l'âme et l'essence de Dieu » (p. 337). Doctrine qui, en plus du fait qu'elle rend possible selon Eckhart une réelle « percée » « de l'âme dans la Déité » (*id.*), permettrait aussi d'établir de nombreuses convergences avec le soufisme en particulier, même si P. Gire est réservé sur ce point (à tort selon nous), par crainte d'une déchristianisation du maître rhénan (p. 350-1, n. 3 et p. 373-4, n. 2). Certes, Eckhart est chrétien, mais il est normal au degré où il se situe – la montagne n'ayant qu'un seul sommet – que les pèlerins de l'Absolu, d'où qu'ils viennent, s'y retrouvent et tiennent à peu près le même langage.

Cette percée vise donc une « théogénésie », un "devenir Dieu", une "naissance de Dieu dans l'âme" (A. de Libéra) qui dissipe l'illusion distinctive, séparant la créature de son Créateur. Puisque, dira encore N. de Cues, « en Dieu, sur le mode de l'enveloppement toutes choses sont Dieu même » (*Dialogus de Possessio*, Vrin, 2006, p. 31) il s'agit, pour l'âme, de faire ressurgir cette union de manière effective. Nous sommes aussi très proches ici de la métaphysique telle que la concevait Guénon comme quasi synonyme de la réalisation spirituelle. Même le premier obstacle envisagé par Eckhart pour atteindre cette union : la division de l'âme, peut faire penser à ce remarquable article de Guénon (« *El-Faqr* ») dans lequel celui-ci associait « l'attachement à la multiplicité » à la « "tentation" » biblique qui, en faisant goûter à l'être le fruit de l'"Arbre de la Science du bien et du mal", c'est-à-dire de la connaissance duelle et distincte des choses contingentes, l'éloigne de l'unité centrale originelle et l'empêche d'attein-

dre le fruit de l'« Arbre de Vie » ». On soulignera ici la profondeur de l'explication que donne Guénon du « péché originel », assimilé à une perte de conscience de l'Unité (*Tawhid*), que l'Islam aura pour vocation de rétablir à la fin du cycle prophétique.

La transformation totale de l'homme en Dieu se vérifie et s'accomplit de manière hautement significative à travers l'identification du regard divin et du regard humain. Dans un admirable sermon (n° 12), Eckhart écrit en effet : « l'œil dans lequel je vois Dieu est le même œil dans lequel Dieu me voit. Mon œil et l'œil de Dieu sont un seul et même œil, une seule et même vision, une seule et même connaissance, un seul et même amour ». La comparaison avec Ibn Arabî s'impose, lorsqu'il affirme dans son *Kitab al-tajalliyat* (81^e théophanie) : « c'est par mon œil [celui de Dieu] que tu me vois et te vois toi-même, ce n'est point par ton œil que tu me vois ».

Cette transformation se vérifie également dans ce que P. Gire appelle « l'identification d'opération entre le juste et Dieu » (p. 370). Il s'agit là de la participation active et consciente au Plan du « Dieu architecte » (*Traité et Sermons*, p. 488, n. 560) dont Guénon a parlé et qui fait ici de l'homme juste, entièrement absorbé par la Volonté divine, une modalité épiphanique du Principe : « ce que Dieu veut, il le veut, et ce que Dieu est il l'est aussi » dit Eckhart dans son sermon 15 cité par P. Gire (p. 370-1).

P. GEAY

Comptes rendus

Elian Cuvillier/ Jean-Daniel Causse, *Mythes grecs, Mythes bibliques*, Cerf, 2007.

Ce petit volume réunit sept textes, presque tous écrits par des spécialistes de théologie protestante, de psychanalyse, auxquels s'ajoutent quelques hellénistes. S'il faut encourager l'idée de rapprocher les mythes issus de traditions spirituelles différentes, il faut aussi se demander pourquoi cela présente un intérêt. Bien que chacun traite ici de son domaine sans chercher une vraie comparaison croisée des mythes grecs et bibliques, on constate avec plaisir qu'il ne s'agit plus de reléguer ces derniers du côté d'une irrationalité archaïque dépassée. Pour autant, loin d'être pensé comme une structure signifiante transhistorique et sacrée ordonnant le réel, le mythe reste ici l'expression d'une créativité culturelle simplement humaine (p. 9) ; la référence à un inconscient, quoique sous-jacente, est assez discrète.

En refusant « de réfléchir théologiquement sur la nature des dieux » (p. 43) on manque aussi une vraie remontée vers les Fonctions divines primordiales que ce genre de recherche pourrait permettre, la question centrale portant sur la vérité des mythes comme l'écrit à juste raison P. Sauzeau (p. 47) évoquant avec pertinence leurs liens avec les cultes « à mystère » (p. 54).

On notera enfin une volonté légitime de dépassement du clivage mythes/histoire (p. 83) dont l'imbrication relève de la nature même du révélé ; ce qui suppose une animation spirituelle du temps historique par le mythe. Rien à voir donc avec ce concept d'« imaginaire » dont on use tant aujourd'hui (pp. 171, 181) et qui au fond n'explique pas grand-chose.

P. GEAY

Philippe Lefebvre, *la Vierge au Livre. Marie et l'Ancien Testament*, Cerf, 2004.

Établir des liens entre Marie et les grandes figures féminines de la Bible (sans négliger les plus discrètes) fait apparaître la réalité d'une trame historico-spirituelle qui organise le texte sacré.

Avec un talent et une attention des plus vives, Philippe Lefebvre sait très bien faire ressortir les filiations, les analogies par lesquelles ces relations s'élaborent par-delà le temps et les circonstances. Mais le plus fascinant réside dans le fait que tous ces personnages féminins apparaissent comme autant de *diffractions* (p. 185) de la Sagesse divine que la Vierge manifeste dans sa pureté (Litanies). Une chaîne mystérieuse donne ainsi à l'Existence son armature verticale. Ici, une jeune fille est élevée au rang de la Mère suprême, de cette Sagesse, qui de toute éternité crée le monde avec Dieu dont elle est la Puissance ordonnatrice (Pro 8 :22-31). Car c'est en Lui que se trouve la perfection du Féminin comme du Masculin.

Cette fonction universelle et perpétuelle de la Mère divine revêt en outre toutes les formes (masques) que l'ensemble des traditions présentent à notre regard : elle est bien sûr Mâyâ ou Sarasvatî, parèdre de Brahma et personnification de la Sagesse dans l'hindouisme, que Guénon associait à Sarah, l'épouse d'Abraham. Elle est Athéna, dont les attributs guerriers se retrouvent chez Marie « redoutable comme une armée rangée en bataille », etc. Un vrai comparatisme métaphysique de ce genre, que la plupart des chercheurs n'ont pas même l'idée d'entreprendre, pourrait s'avérer extrêmement fécond, sinon capable de nous aider à mieux « voir comme Dieu voit »...

Bien que l'auteur ne s'engage pas dans cette direction, son livre peut y préparer. Car dès lors que la Réalité divine est restée la même d'un Testament à l'autre, elle a par ailleurs instruit tous les hommes à toutes les époques selon des normes et des principes immuables.

P. GEAY

*
**

Cahiers du Groupe d'Études spirituelles Comparées, 11, (La figure d'Adam), Archè, 2005.

La première des six études ici réunies aborde, autour d'un thème général particulièrement intéressant, différents textes de la tradition ésotérique juive que l'auteur M.-R. Hayoun estime tardive (p. 9), ce qui pourra surprendre dans une publication se réclamant de Corbin.

Bien qu'il soit possible au-delà de la *Merkavah*, évoquée par l'Auteur, de remonter au II^e ou III^e siècle avant le début de l'ère chrétienne avec le roman d'Artapanus, où l'on trouve quelques allusions à un ésotérisme, il faut dire ici, suivant M. Idel, au sujet de la Kabbale, que si des enseignements anciens ont pu être mis par écrit assez « tardivement » cela ne signifie pas qu'ils relèvent d'une conception nouvelle (« Hénoc'h c'est Métatron »). Il faudrait même préciser que dès lors qu'un sens « intérieur » représente le cœur des Écritures et de la Révélation, il ne saurait être tardif.

L'article d'Alexandra Roux sur Leibniz et Malbranche pourrait faire penser, à propos de la « pluralité d'Adams », bien que dans une perspective différente, au fameux *hadith* « avant Adam il y eut cent mille Adams », sur lequel un travail d'envergure serait fort utile.

Nicole Jacques-Lefèvre donne sur Louis-Claude de Saint-Martin des indications qui montrent bien le caractère composite des spéculations philosophico-mystiques de celui-ci, pour une part héritier de Martines et... admirateur de Rousseau (p. 84) !

Ch. Jambet clôt ce recueil sur Mollâ Sadrâ Shîrâzî avec des remarques très justes sur la signification du *dhikr* décrit comme « une condensation du verbe divin dans le verbe humain » (p. 102).

P. GEAY

*
**

Les textes fondamentaux de l'ésotérisme, Le Point/Tallendier, 2007.

Cette réédition d'un hors-série parue en 2005 donne une vision assez sérieuse dans l'ensemble du sujet abordé. Même si d'assez nombreuses nuances et remarques critiques pourraient être formulées, il faut reconnaître là une volonté de cerner avec scrupule une question souvent maltraitée par la presse. En un peu plus de 120 pages, la direction du *Point* a réuni des interventions de spécialistes, tels que W. Burkert sur les *Mystères* antiques, qui donneront au lecteur novice des informations rarement mises à disposition du grand public. Il est en effet plutôt rare, en dehors de l'exemple des *Mystères*, de voir parler dans ce contexte de : Denys l'Aréopagite, Dante, Jacob Böhme ou du *Zohar*.

La contribution de X. Accard sur Guénon (p. 112), qui présente ce dernier comme « la plus importante figure de l'ésotérisme du ^{xx}e siècle au plan doctrinal », était aussi inattendu de par sa qualité.

Le fait de présenter J. de Maistre en Maçon et Chrétien est aussi une bonne initiative.

Le texte consacré à la Rose-croix serait en revanche à réviser car voir en elle une préfiguration des Lumières est certainement une erreur (p. 96).

Nous reprendrons pour finir un passage de l'extrait des *Stromates* (cité p. 41) de Clément d'Alexandrie affirmant que « le Seigneur n'a pas révélé à beaucoup ce qui n'était pas à la portée de beaucoup, mais simplement à une minorité qu'il savait adaptée, capable de recevoir la Parole et d'être façonné selon elle. Les mystères, comme Dieu, se confient à la parole, non à l'écriture ». Texte essentiel qui renseigne à la fois sur la vraie nature de l'ésotérisme et qui bien entendu atteste sans aucun doute possible de son existence dans le christianisme primitif.

P. GEAY

★

★ ★

Christoph Schönborn, *Hasard ou plan de Dieu ? La Création et l'Évolution vues à la lumière de la Foi et de la Raison*, Cerf, 2007.

Le cardinal Schönborn, dominicain et archevêque de Vienne engage dans ce petit essai une critique salutaire de l'évolutionnisme matérialiste qu'il distingue sans trop d'explication de la théorie de l'Évolution, qualifiée de « scientifique » (pp. 105-106) !

Assez curieusement, l'œuvre de Darwin que l'Auteur flatte à plusieurs reprises (p. 43), apparaît même « légitime » (p. 51) à ses yeux.

Dans l'intention de concilier raison et foi, science et religion, il s'agit ici de trouver un compromis entre l'idée d'Évolution et le projet divin de création.

Sans doute est-ce dans cette perspective que l'Auteur s'appuie dangereusement sur Teilhard de Chardin, afin de spiritualiser l'Évolution en quelque sorte ! S'il n'y a pas lieu en effet d'opposer ce que la science dit de vrai à la Révélation, il faut aussi avoir conscience du caractère complètement anti-métaphysique de la théorie de l'Évolution que certains savants, tel que Michael Denton, remettent en cause bien plus fortement que ne le fait le cardinal Schönborn. Or la Bible procède nécessairement d'une Science, celle de Dieu, qui affirme ou qui suggère, dans la Genèse, la réalité de prototypes immuables des créatures comme principes et conditions de l'existence des espèces, principes sur lesquels l'Auteur semble prêt à négocier (p. 43). Tel est pourtant le fondement de toute différenciation créaturelle que nul processus biologique ne saurait expliquer. Croire en « l'hominisation » (p. 106) a des conséquences dramatiques sur le terrain même de la Doctrine de la Foi et rend incompréhensible, par exemple, la notion de « sainteté originelle » de l'homme (*Catéchisme de l'Église catholique*, 398-399). Tout en évitant les errances fondamentalistes, il faudrait donc que l'Église ne craigne pas une critique beaucoup plus radicale de la théorie de l'Évolution.

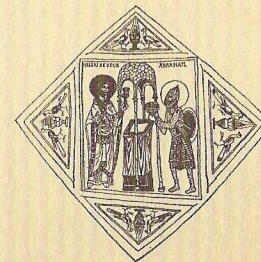
P. GEAY

Nous venons d'apprendre le décès de

Monsieur Roland GOFFIN
fondateur et directeur
de *Vers la Tradition*

survenu le 10 décembre 2007

La Rédaction adresse ses condoléances
à sa famille et à ses proches.



La Règle d'Abraham
N° 23
Juin 2007

SOMMAIRE

PATRICK GEAY
Critique de l'historiographie
maçonnique contemporaine

*

CATHERINE BASSET
Cosmologie et constructions symboliques

*

Comptes rendus